د. مصطفى عطية جمعة

الحُكم الراشد

رؤية إسلامية حضارية

د. مصطفى عطية جمعة

الكتاب: الحكم الراشد
رؤية إسلامية حضارية
المؤلف: د. مصطفى عطية جمعة

رقم الإيداع: 2020/ 20746
الترقيم الدولي: 978-977-493-597-8
الطبعة الأولى القاهرة ٢٠٢٠
الغلاف: إسلام الشماع

الناشر
شمس للنشر والإعلام
٢٧ ش الثلاثين - برج الشانزليزيه - زهراء المعادي - القاهرة
ت فاكس : ٠١٢٨٨٨٩٠٠٦٥ (٠٢)
www.shams-group.net



الحُكم الراشد

رؤية إسلامية حضارية

د. مصطفى عطية جمعة

قال تعالى :

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ ﴾

(المائدة/٤٨)

﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾

(الجاثية:١٨)

﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ . الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴾

(قريش:٣،٤)

الفهرس

مقدمة

يمكن دراسة قضية نظم الحكم من زوايا مختلفة، وميادين عديدة، وكلها بالضرورة ستثري البحث، وستجد في نظام الحكم أبعادا ومواضع للنقاش، لأنها تتقاطع في علاقاتها ومؤثراتها مع مكونات دينية وثقافية واجتماعية واقتصادية وأمنية وسياسية؛ ولأن نظم الحكم في جوهرها تجربة بشرية فيها ما فيها من نجاحات، وعليها ما عليها من إخفاقات، حتى لو تعلق الأمر بالحكم الإسلامي في عصوره المتعددة، فهو في نهاية الأمر اجتهاد بشري لتطبيق الشريعة الربانية، ولو أدركنا هذا الاقتناع، وهو بشرية التطبيق، لحللنا كثيرا من عوار التفكير لدى البعض، من الذين يخلطون بين الشريعة والتاريخ، فيسوقون وقائع تاريخية بوصفها براهين على الإسلام الدين وشريعته السمحة، وفي الوقت ذاته، يفسرون الشريعة بسلوك المسلمين أنفسهم، حكاما أو علماء أو سياسيين أو محكومين، في حين ينحّون معيار التطبيق وهم يحتفون بالفلسفات اليونانية القديمة أو فلسفات ورؤى ما يسمى بعصر التنوير الغربي حديثا، فإذا نوقشوا في تناقضات الفكر، وفساد التطبيق، والمذابح التي تصم التاريخ الأوروبي الوسيط والحديث، جادلونا بأن العبرة في التنظير والمبادئ، وهكذا يكون الكيل بمعيارين والكيّال بوجهين، ومن ثم تصدر الأحكام العمومية، بصيغ فضفاضة، تحمل انبهارا بالفكر الغربي، وإنقاصا من الإسلام وشرعه، بهدف الترويج لنظم حكم أجنبية، جرّبنا بعضا منها، وكانت النتيجة تخبطا، وفسادا، ومظالم، والمزيد من فقدان الانتماء لدى الناس.

وتعود **أسباب اختيارنا** لهذا الموضوع لما هو معلوم من أن شريعتنا السمحة، فيها من القواعد والأسس والمقاصد ما يجعل البشرية قاطبة، مسلمين أو غير مسلمين، يعيشون في سعادة وخير، ولكن يعبر عن مدى الاجتهاد في فهم الشريعة واستلهام مقاصدها، من خلال جهود وجود علماء ثقاة منفتحين

على مشكلات المجتمع والواقع، ووجود مؤسسات بحثية ومجتمعية ونيابية وقضائية تقرأ مستجدات العصر والحياة، وتنظر في الإشكالات والحلول. وبالطبع، هناك استثناءات، فالقضية ليست محصورة بين أبيض وأسود، وإنما هي متدرجة لونيا، بتدرج نفوس البشر أنفسهم وسلوكياتهم، واختلاف طباعهم، ومدى قناعاتهم بالمبادئ ذاتها، وتنوّع مشاربهم وتقييمات عقولهم. ومرة ثانية، نؤكد أن المسألة لا تتوقف على شخصيات الحكام، وإنما تتعلق بنظم الحكم نفسها: فلسفتها، مؤسساتها، مجالس الشورى والتقنين فيها، والفئات الاجتماعية المساندة لها.

يقال هذا، منعًا لأي تشنج فكري، يمتدح - إلى درجة الهوس أحيانا - بعض نظم الحكم، ويرى أنها الخير والمآل، بل هي نهاية التاريخ التي لابد من الوصول إليها عاجلا أو آجلا، فلنعجل المسيرة، بدلا من إبطاء الوتيرة، لنفوز قبل غيرنا، وكأن القضية سباق وليست نقاشا، لنرى ما يناسبنا ويتفق مع ثقافتنا وحضارتنا وطبيعة مجتمعاتنا وما تحتاجه في لحظتها الآنية، فالعبرة ليست بالنظام المتطلَّع إليه، وإنما بمدى حاجات المجتمع الفعلية، فلا يمكن مثلا أن نتغنى بنظام ديمقراطي رأسمالي في مجتمع فقير، تسوده الأمية، ولا توجد طبقة متوسطة تنتخب، فوجود هذه الطبقة من الاشتراطات الاجتماعية لترسيخ الديمقراطية، وساعتها لن تكون ديمقراطية، بل شراء لحاجات الناس - المنتخّبِين -، وستفرز الديمقراطية أسوأ ما نتخيل، وهي الطبقة الانتهازية المتسلطة. ناهيك عن تسلط العصبيات القبلية، والفئوية، وارتفاع وتيرة الطائفية.

أهمية البحث:

تتمثل أهمية هذا البحث في تناوله لقضية الحكم بوصفها قضية مبادئ، ورؤية، وفلسفة، ونظم، وشرائح اجتماعية، وأهداف مجتمعية، وشروط تاريخية، وضرورات حياتية، بجانب كونها ثقافة نابعة من تراث المجتمع ذاته، ومن المهم احترام خصوصيتها، وما يمكن أن تفرزه في النقاش العصري لقضية تهم كل فرد،

وليست ترفا فكريا، يخص النخبة، ولا يجب أن ينشغل به العامة، لأن الحكم الصالح سيعم بخيره على الجميع: نخبة وقاعدة، مثلما أن شرور الحكم الفاسد ستطال الجميع أيضا. مع الأخذ في الحسبان أن هناك نقاشا موجها للنخبة، وهناك خطاب موجه للعامة؛ الأول نقاش علمي موضوعي، فيه اختلاف واجتهادات، أما الثاني فهو خطاب يتضمن مبادئ الحكم، وما يطمح إليه، وكيف يمكن للبسيط وغير النخبوي أن يساهم فيه، والمساهمة تكون مختلفة، فالنخبوي يضيف بعلمه ووعيه في مجال تخصصه ما يثري النقاش ويشكل إضافة معرفية، أما البسيط فنعني به جماهير الأمة المسلمة، الذين يتوقون إلى أن يروا الإسلام مرجعا وهاديا في حياتهم.

وإذا توقفنا- ونحن نناقش قضية الحكم الراشد- عند ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية، وما يمكن أن تدلي به في هذه القضية، سنجد أننا إزاء بحر زاخر من الهداية والقيم والأخلاق والفضائل والتشريعات، بجانب تجربة تاريخية حضارية عظيمة ممتدة لأكثر من أربعة عشر قرنا، لا يمكن بأي حال أن نقصي كل هذا جانبا ونقوم باستيراد نظم حكم من ثقافات وحضارات أخرى، تحت دعاوى العصرية، وتنحية الماضي، وسرعة اللحاق بركاب التقدم والتطور والحضارة، لأن هذا من قبيل السطحية الفكرية التي لا تتناسب مع مناقشة قضية بعمق، مثل قضية الحكم الراشد؛ بأسبابه وفلسفاته وأخلاقه ومآلاته. وأيضا من الخطأ الشنيع - الذي تروّج له الكتابات العلمانية - أن نتعامل مع تراثنا وحضارتنا الإسلامية العظيمة على أنها ماض فحسب، ينبغي دفنه، أو تجاهله، أو حصره في منظومة التقاليد، لأنه جهل بتراثنا الذي هو حي فينا، والذي هو ليس تراثا بالمفهوم الجامد يمكن ترك كله أو بعضه، وإنما ثقافة وحضارة بالمفهوم الإيجابي الذي يشكل قناعاتنا وانحيازاتنا واختياراتنا في حياتنا الشخصية، مثلما هو مصدر لقيمنا وأخلاقنا وتشريعاتنا، لأنه ديننا الإسلامي، الذي أنتج ثقافة رفيعة، وحضارة زاهرة، قد تكون ضعفت، ولكنها لم ولن تموت أبدا .

ومن هنا، نحتاج إلى تطوير البحث والنقاش من ميدان الثقافة والعلوم الإسلامية، إلى ميدان **الفقه الحضاري الإسلامي**، ذلك لأن "الحراك الحضاري

للأمة، يحتاج إلى معرفة حضارية، تُؤَسَس عليها حركة الأمة، والرؤية الحضارية تمثل معرفة حركية، تساهم بنصيب وافر في تأسيس الحراك الحضاري ..؛ لنعرف الأسباب التي تؤدي للتراجع الحضاري للأمة، وتلك التي تفضي للصعود الحضاري، مما يمكّننا من ترجيح العوامل والشروط اللازمة للخروج من الأزمة الحضارية الشاملة التي تعاني منها الأمة "[١]. ولاشك أن نظام الحكم هو في لب الحراك الحضاري للأمة، فمهما تضافرت عوامل الارتقاء الحضاري للأمة من وعي فكري، وتعليم راق، وخطط تنموية ونهضوية؛ فإن الرؤية العلمية المنهجية هي القاطرة لكل هذا؛ لأن الله تعالى يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، فما أحوجنا في نهضتنا المعاصرة إلى وجود مرجعية فقهية وإسلامية وحضارية.

إشكالية البحث:

في ضوء ما سبق، فإننا نسعى في هذا البحث إلى مناقشة نظم الحكم، ونطرح مفهوم وأسس وملامح الحكم الراشد، المستقى من شرعنا، وأيضا من النماذج الرائعة في تاريخنا الإسلامي، على أمل أن يكون هذا الطرح جزءا من الطروحات المتوافرة الآن في الساحة الفكرية العربية والإسلامية، التي تنادي بتطبيق نظم حكم غربية أو شرقية، تطبيقا حرفيا، فنقول لهم: نعم للاستفادة من تجارب الأمم والشعوب وحضاراتهم، فهي كلها تجارب إنسانية في رصيد البشرية. ولكن، لابد من النظر إلى ديننا وحضارتنا وثقافتنا، لنستلهم منها القيم والمبادئ والرؤى والمنطلقات والفلسفات، كي نستند عليها، وننطلق منها، وشتان بين الارتكاز على إرث شرعي وحضاري لأمتنا، وبين الاستيراد المباشر من الغرب، وإن تطعَّم بفصوص من موروثنا الشرقي.

فنحن- العرب والمسلمين- لن نستطيع أن نخطط لمستقبلنا، دون أن نعي ماضينا، لأننا لا نقف على ماض وثقافة وشريعة لا يمكن التخلي عنها

(١) حضارة الوسط (في فقه الحضارة العربية الإسلامية)، د. رفيق حبيب، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، المقدمة، ص٥.

أو جعلها تحفا في متاحفنا أو كتبا مجلّدة في مكتباتنا، وإنما علينا أن نفهم أن ماضينا تراث، وهذا التراث ممتزج بتكويننا، شئنا أم أبينا، وهذا ما يشير إليه علماء الحضارة المعاصرون، حيث يرون أن العالم الإسلامي ينتمي إلى حضارة جوهرها الدين، ولنا أن نتخيل أمتنا بدون الإسلام، لنعرف أن الإسلام ليس عقيدة قلبية، وعبادات روحانية، وإنما تشريع ونهضة وحضارة، مثلما هو ثقافة تمتزج بممارساتنا الحياتية.

على جانب آخر، فإن هناك تحولا كبيرا في الدراسات الحضارية العالمية، متأثرة بمراجعات علمية ومعرفية وفكرية تمت في العقود الأخيرة، خلاصتها ضرورة الاعتراف بأن الحضارة الغربية ليست هي الخيار الأمثل للبشرية، وأن هناك حضارات وثقافات عديدة قد تخالف ما هو سائد في العالم الآن من فكر غربي، وقد تحقق السعادة للبشرية التي أضناها الفكر الغربي بنفعيته وأنانيته المفرطة. فمن العبث تصوّر استعلاء حضارة على أخرى، وأن هناك ثقافة رفيعة وأخرى وضيعة، وإنما لابد من دراسة مختلف الحضارات والثقافات، غير منخدعين بكون الحضارة الغربية هي المتسيدة الآن، وأن نهاية التاريخ لصالحها، فهذا وهم كبير، تم تسويقه انتصارا لفكر العولمة السائد الآن، والمؤسس على تفوق الجنس الأبيض وفقا للموروث الاستعماري الأوروبي. وترتكز العولمة على تسويق شعارات وأفكار، ظاهرها التقارب الإنساني، وباطنها مواصلة الهيمنة على العالم بطرق جديدة، لضمان التدفق المستمر للتجارة والصناعة والاستثمارات.

الإضافة العلمية:

تتمثل الإضافة العلمية في هذا البحث في السعي إلى تقديم نقاش علمي حول تجربة الحكم: مبادئ وفلسفة ونظما وبناء وآليات، وسيأتي الجزء الأكبر منه مُركّزا على تأصيل شرعي وفقهي لنظم الحكم، ونطمح أن يقود النقاش إلى حوار أعم، يشمل أبناء الأمة كلها، من أجل البناء على تجربة ماضينا، ومنجزات حضارتنا الإسلامية، بعدما ترسخ لدينا أن ما عندنا فيه الكثير مما يحل مشكلات حاضرنا، وهو ما يساعدنا على فهم ماضينا، وبالضرورة سنرتكز عليه في بناء

مستقبلنا. وأيضا، يمكننا أن نناقش الأمم الأخرى- مهما تنوعت ثقافاتها ومكوناتها الحضارية - ونقدم لها ما لدينا من نظام للحكم، عنوانه الرشد، وقاعدته التوحيد الرباني، وكتابه قرآني منزل، وأساسه قيم الخير والمحبة والتسامح، وأعمدته تجارب ناصعة للحكام المسلمين، استطاعوا أن يقيموا حضارة زاهرة، مع وضع النقاط على الحروف في كثير من الإشكاليات، التي تتعاورها الأقلام، وتتداولها الألسنة، دون حسم فكري.

وبذلك، يتطور النقاش من نقاش ثقافي داخلي، أي داخل بنية ثقافتنا الإسلامية، إلى نقاش حضاري داخلي، أي بين أبناء الحضارة الإسلامية، على اختلاف عرقياتهم، وألسنتهم، ووحدتهم في المرجعية والهدف والمصير، لنقرأ من خلاله ووفق منظور الحكم الراشد ما جادت به شريعتنا: أصولا وفقها وإرشادات وقيما، وما قدّمه خلفاء المسلمين قديما من تطبيقات رائعة استلهمت الشريعة، واجتهدت في تحويلها إلى سلوكيات ومؤسسات، وما أضافته الاجتهادات المعاصرة في مجاله.

ومن ثم نطمح أن يؤدي النقاش إلى نقاش حضاري- حضاري (أي حضاري خارجي) على مستوى الحضارة المعاصرة، ولا نعني فقط الحضارة الغربية، وإنما جميع الدول والشعوب التي صعدت في تقدمها العلمي والتقني، وكان لها مساهماتها في نهر الحضارة المعاصرة. وبالتالي نخرج من الإحساس بالدونية إلى الإحساس بالندية، ومن دائرة الاستلاب إلى دائرة الإضافة والعطاء.

منهجية البحث:

تشكلت منهجية البحث في ضوء الأسئلة المطروحة في متنه، والتي سعى الباحث إلى أن تكون أسئلة ترنو إلى الواقع متفحصة ومتأملة لمشكلاته، وترنو إلى المستقبل مستشرفة أبعاده، فالسؤال هو محور الطروحات، مثلما أن الإجابة تمثل رؤى وأفكارا، تسعى إلى الاستفادة من جهود الباحثين والعلماء والفقهاء، في قضايا الحكم الراشد، بوصفه من أبرز ما أنتجته الأدبيات السياسية المعاصرة،

التي قرأت عوامل النهوض في المجتمعات الحديثة، والآليات والإجراءات المتبعة من قبلها، ومن ثم صاغته في قيم ومبادئ، جوهرها إنساني، وظاهرها تنموي، ومساراتها نهضوية.

كما اعتمد الباحث أيضا على مناهج عديدة، أبرزها: المنهج الوصفي لاستعراض أبعاد المشكلة المثارة، والوقوف على أهم جوانبها وتفصيلاتها؛ فكي تتضح الفكرة ونتائجها، علينا تعميقها، والإحاطة بكل جوانبها. ونفس الأمر مع المصطلح والمفهوم، مما يلزم توظيف المنهج التاريخي، فيما يتعلق بالتراث الإسلامي: الفقهي والأصولي والسيرة والتاريخ. ويأتي المنهج التحليلي من أجل مناقشة القضايا المطروحة، والتي تستلزم رؤية تحليلية، لا تكتفي بإيراد المعلومات، وإنما تحلّلها من أجل فهم سياقاتها الزمنية والمكانية والفكرية، ومعرفة كيفية الاستفادة منها في واقعنا المعاصر والمعيش، ولذا؛ فإن حضور المنهج المقارن لا مفر منه، من أجل المقارنة بين الفهم التراثي والفهم المعاصر، والمقارنة بين المفاهيم والمصطلحات والرؤى الإسلامية ومثيلاتها الحديثة، وما بين هذا وذاك، يكون الاستقراء والاستنتاج ماثلين في متن الدراسة.

خطة الدراسة:

تم تقسيم الدراسة إلى مدخل تأصيلي، وبابين يحويان ستة فصول. اهتم المدخل التأصيلي بتقديم عرض معرفي حول المفاهيم المؤطّرة لنظام الحكم وتقاطعاته مع ميادين معرفية أخرى، وأيضا استعراض موجز- قدر المستطاع- لتطور الفكر السياسي ونظم الحكم عبر التاريخ القديم والحديث، مما يشكّل تأسيسا فكريا وسياسيا يمكن البناء عليه، وستكون مصطلحاته حاضرة طيلة الدراسة، فمن أهم لوازم العمران البشري وجود سلطة حاكمة، تهتم بمصالح العباد، وتحافظ على حدود البلاد.

ثم ناقش الباحث في الباب الأول مفهوم الحكم الراشد من منظور حضاري إسلامي، وأيضا مقوماته ومقاصده ومسؤوليات الحاكم نحو الرعية، ومفاهيم

الأمة والدولة، وتجربة أهل الحل والعقد، ودورهم في الشورى، تفعيلا لمبدأ الشورى في منظومة الحكم وطريقة اختيار الحاكم، وإدارة شؤون الدولة والمجتمع. ويكون التناول من المنظور الإسلامي، وهل يحقق الحكم الراشد مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان، كيفية شرعية المحاسبة للحاكم، ومسؤولية المواطن، والأمة، ومعايير اختيار أهل الحل والعقد.

أما الباب الثاني فتناول في الفصل الأول مفهوم الحكم الراشد وأبعاده، وشروطه، وأيضا قضايا الفقه السياسي، وما يتصل بها من تجديد، وأبعاد التجربة التاريخية للمسلمين، وعطائهم الحضاري .وأيضا علاقة الحكم الراشد بالمفاهيم الإسلامية، وأيضا مفاهيم سياسية معاصرة مثل الانتماء والمعارضة والشراكة السياسية من منظور إسلامي وغيرها، مما يستلزم القراءة الواعية تاريخ الإسلام والسيرة النبوية، ومسائل الحكم والبيعة، وقضية الحاكمية بين شرع الله ودور الإنسان في تنزيلها على الواقع، وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، وما يتصل بها من تكليف واستطاعة، وفي الفصل الثاني نتطرق إلى إشكالات معاصرة، تتمثل في الاجتهاد السياسي الإسلامي وفقه الواقع المعاصر، ومسألة تغيير الحكم والخروج على الحاكم، وما يتبعها من معضلة غياب الفقه السياسي الإسلامي، ومنها:

أسباب تعطل الاجتهادات الفقهية، وأهمية وجود أوعية شرعية معاصرة لفقه سياسي جديد.. وكيف يمكن أن يكون الحكم الراشد و تصوّر مستقبلي للأمة، ومفاهيم الأمان والاستقرار والتنمية، والمواطنة، والشراكة السياسية للشعب، وأشكال العلاقات الدولية المختلفة.

أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن يكون لبنة ضمن لبنات في ميدان الدراسات الحضارية الإسلامية المعاصرة، في قضية إن فتر الجدل فيها أحيانا، فسرعان ما يتجدد لاحقا.



مدخل تأصيلي

نظام الحكم

حاجة إنسانية وعمرانية وتطور تاريخي

من المهم تقديم رؤية معرفية وفكرية حول موضوع الدراسة وهو الحكم الراشد، بمرجعية إسلامية على مستوى الرؤية والمنهج، ولكي ندرك أبعاد الرشد في الحكم، وكيف سيرتقي بالبشرية إلى السمو الروحي والخلقي والمادي والاجتماعي والعلمي، فعلينا أن نتعرف على مسيرة البشرية ذاتها وكفاحها من أجل الوصول إلى الشكل الأمثل للحكم، والذي تم عبر قرون طويلة، وتجارب مريرة، وصراعات دموية.

فلو أردنا قراءة التاريخ الإنساني من منظور تطور نظم الحكم فيه، سنجد أنه صراع على السلطة، حدث مرات بالسياسة والدهاء، ومرات كثيرة بالسلاح والدماء، بل تكاد السلطة هي الهدف الأساسي للصراعات في التاريخ الإنساني، فما أيسر التقاتل من أجل حاجات الإنسان الفطرية: طعام، وشراب، وكساء، ومأوى .. فالإنسان البسيط يصارع هنا من أجل البقاء، وينتهي صراعه بحصوله على ما يريد، وما يمكن أن يشبع حاجته إلى حين نفاد ما حصل عليه. أما الصراع على السلطة فهو صراع يبدأ قبل الحصول على السلطة، وأثناء الحكم، وبعد تركه، ولنا أن نتخيل أن كل طالب للسلطة يقاتل من أجلها، فيحشد عصبياته القبلية والعشائرية، ويقنع الناس بشخصه وقيادته، ويمنّيهم بالمنافع والمزايا، فإذا وصل إلى السلطة فإنه يقاتل معارضيه والمتآمرين ضده، ناهيك عن المنافسين من أتباعه، وقد يكون صراعه للحفاظ عليها أشد من صراعه للوصول إليها، حتى إذا تمكن خصومه من قهره، وإنزاله من كرسي عرشه، وحرمانه من صولجان ملكه، فإنه يصبح في صفوف المعارضة يقاتل من أجل إرجاع مجده، والفوز بلذائذ عاشها وتنعّم فيها، هذا إذا كان حيّا، فإن كان قد مات، فإن مؤيديه سيواصلون المسيرة مكانه، ويولّون غيره، لتتكرر مآسٍ؛ تتشابه في طموحاتها مثلما تتشابه في صراعاتها.

تلك الرؤية في قراءة التاريخ البشري، تقودنا إلى البحث في أشكال السلطة ونظم الحكم، أي تنحية الصراعات جانبا، والنظر فيما يعقبها، فالمتصارعون على السلطة قلة، ولكن تأثيرهم في الأغلبية والكثرة عظيم، فبأيدي أهل السلطة وهم القلة أن يرتقوا بمعيشة وحياة الكثرة، ويلبّون احتياجاتهم من الاستقرار والأمن ومتطلبات المعيشة وحاجاتها، وتلك الأغلبية من الشعب هي وقود الصراعات على السلطة، مثلما يصبحون هم الضحايا من أي الجانبين، المنتصر أو المنهزم. والأمر في حقيقته أن نظام الحكم مؤسس من أجل الرعية وليس من أجل حكامها.

في ضوء هذا، فإن دراستنا ستركز على ماهية نظم الحكم، وتطوراتها التاريخية، والأفكار والفلسفات التي صاغت أشكالها، والتجارب التي أثّرت في بناء الدول وقيام الحضارات، والتي أيضا كانت سببا في نكبتها ومن ثم سقوطها. وبعبارة أخرى فإن جوهر هذا المدخل يرتكز على بحث السلطة: نظما، وأشكالا، وماهية وتعريفا وأفكارا، وتجارب وممارسات، ونتائج ومآلات. وبالطبع هناك تفصيلات كثيرة خلف كل ما سبق، يضيق المجال عن ذكرها، كي لا يتضخم البحث عن المطلوب إذا تعمّدنا تناولها، فليست العبرة سرد التفاصيل، وإنما في الخروج بالثمرات التي تفيد الأجيال الحالية، وتثري الأجيال القادمة، وهذا ما يدفعنا إلى إعمال منهجيات عديدة في الدراسة، أبرزها العرض والتأصيل والوصف لتعميق الفكرة، ودعمها بالمعلومات عن الحكم ونظمه وأشكاله، ومن ثم المنهجية التاريخية - على قدر ما تيسر - من أجل تتبع تطور أنماط الحكم وصوره وضروراته، وبذلك تكتمل الصورة لدى المتلقي، فيتعرف جوانب نظم الحكم وأبعاده، وتطوراته، فتصبح إحاطته معرفية مكتملة تاريخية وعلمية وفكرية.

على جانب آخر، فإن هذا المدخل جاء بهدف تصور عام عن نظم الحكم: التعريف والماهية والأهمية والآثار، ثم تطورها التاريخي، وكما تبدى في مبحثيه، المبحث الأول يستهدف التعريف بالحكم وأشكاله وتطوراته التاريخية، وهذا

استهداف أوّلي، ووراءه هدف آخر خفي، وهو تتبع التجربة البشرية والإبحار معها في أعماق الفكر والتاريخ حول نظم الحكم والسلطة، لندرك في النهاية ما أنجزته العقول البشرية: فلسفيا وفكريا وتطبيقا عمليا بشأن الوصول إلى تحقيق غايات الحكم في نفع الإنسانية وإفادتها، وهو في النهاية جهد إنساني، فيه ما فيه من أخطاء في الرؤية والفكر، مثل ما فيه من نجاحات في الممارسة والتطبيق.



المبحث الأول

نظام الحكم

المفهوم، والأهمية، والآثار

إن السؤال الذي يسبق نظام الحكم هو: **هل الإنسان يحتاج إلى نظام للحكم أم لا؟** وهو السؤال الذي يعود بنا إلى مناقشة شعورين يتنازعان الإنسان، الشعور الأول هو رغبته في الفوضى والتحرر من التسلط، وهي الحالة الطبيعية للإنسان، والشعور الثاني هو رغبته في التجمع والتلاقي في مجتمع بشري أو بالأدق " مجتمع صناعي" صنعه الإنسان بنفسه، فالإنسان يميل بطبيعته إلى الفردانية والحفاظ على حياته بقواه الخاصة، وإنما التنشئة الاجتماعية هي السبب في حاجته إلى التجمع مع الآخرين، وحياة الإنسان تحتاج إلى قدر من التنظيم إن أرادنا أن تحقق شيئا ذا قيمة، وبناء عليه فلا نظام دون قانون[٢] مثلما أن لا قانون دون سلطة تقوم عليه.

وكما نلاحظ، فإن الفكرة المحورية التي تتنازع مشاعر الإنسان هي الفوضى أو التجمع، وكلاهما شعوران متناقضان، وفي النفس الوقت متلازمان، بمعنى أن الإنسان يحتاج الفوضى ليمارس حريته الشخصية إلى أقصى مدى، مثلما يحتاج التجمع لينعم بحياة مجتمعية، يسد بها حاجاته الفطرية من أمن وطعام وحماية وتواصل اجتماعي ولغوي، وبغض النظر عن فطرة هذا الشعور أو اكتسابه اجتماعيا بالتربية. والقضية بالطبع ليست في التجمع المدني بمعناه المفهوم، وإنما في التجمع البشري بشكل عام، في حياة بدوية قبلية أو قروية أو مدنية، وهو هذا النقاش الأوّلي في هذه القضية، أما النقاش الثاني أو بالأدق المستوى الثاني، فإنه يتصل بما بعد حتمية التجمع والتلاقي، ويتصل بمفهوم النظام ذاته،

---

(٢) الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤م، ص١٣. يعود الرأي الأول في فطرة الفوضى إلى الفيلسوف الإنجليزي "توماس هوبز"، يعارض فيه رأي الفيلسوف الإغريقي " أرسطو " عن حاجة الإنسان إلى التجمع والمدنية.

لأن القانون لن يطبق بدون نظام وسلطة Authority، أيا كان شكل المجتمع، بدائيا أم حضريا، قبليا أم مدنيا، فالقانون يحتاج لقاض يحكم، وسلطة تنفذ وتردع، ومن ثم فإن نظام الحكم هو حاجة أساسية لبني البشر ما داموا مجتمعين، بجانب أنه يوفر قيادة للجماعة، تسعى إلى توفير الأمن، وحل المنازعات، والنظر في المصلحة العامة .

فحياة الفوضى يسيطر عليها الخوف الدائم، حيث يخشى الناس من القتل العشوائي، وهي حالة من العنف الدائم أو العلني الذي يهدد الفرد أو الأفراد، مما دفع الناس إلى الخروج من حالة الفردانية إلى حالة التجمع والتنظيم، فالسلطة السياسة ظاهرة اجتماعية في المقام الأول، فلا يتصور وجود سلطة بدون جماعة، مثلما لا يتصور وجود جماعة بدون سلطة، وكلما تطورت الجماعة الإنسانية تدعّمت السلطة، وتحولت إلى قوانين منظمة للمجتمع [٣]، وبالطبع فإن وجود السلطة يعني تنازلا من الفرد / الأفراد عن بعض حرياتهم، مقابل التنعم بالأمن والاستقرار، وقد يتطور الأمر - وهو حادث ويحدث في عصرنا - إلى فقدان أغلب الحقوق والحريات وسيطرة مشاعر الخوف من السلطة ذاتها، فتصبح السلطة سببا للرعب والتهديد.

إذن، فالمجتمع يتحول من مجرد تجمع ثقافي - اجتماعي إنساني إلى مجتمع سياسي، يتطلب وجود سلطة منظمة، إذ لا يتصور وجود مجتمع سياسي بدون سلطة حاكمة تنظّمه وتضع له القواعد[٤]، فالسلطة ليست مجرد قهر مادي فقط، بل تعتمد على عوامل نفسية واجتماعية واقتصادية وتاريخية، وعندما تتحول إلى قهر مادي، فتصبح انحرافا مرضيا، ولا تنبئ عن الوضع الطبيعي للأمور[٥].

وهو ما أدى إلى نشوء الفكر السياسي بوصفه أحد أبرز العلوم المعبرة عن حياة الإنسان بكل تنوّعها وامتداداتها وأنشطتها، لأنه يتخطى حاجز الفردية إلى

(٣) السابق، ص١٥، ١٦، وتعود هذه الآراء إلى الفيلسوف " هوبز ".

(٤) السابق، ص١٤.

(٥) السابق، ص١٨.

الجماعة والمجتمع والدولة والسلطة ونظم الحكم، فلا يمكن أن نتصور فكرا سياسيا مع فرد أو أفراد، وإنما ينصرف إلى جماعة / شعب / مجتمع، وهؤلاء يشكلون الدولة ونظم الحكم، وبالتالي يتناول الفكر السياسي طبيعة العلاقات الإنسانية في الدولة، والأسس الأخلاقية للحكم، مثل الحرية والعدالة ونوعية الحكم ذاته، وحجم المشاركة الشعبية، ومواصفات الحاكم والشروط الواجب توافرها في اختياره، وكيفية اختياره، وأيضا اختيار وتشكيل مؤسسات الحكم.

لذا، فإن **الفكر السياسي** يُعرّف بأنه: البنيان الفكري المجرد، المرتبط بتصوير وتفسير الوجود السياسي، وأنه يمثل كل ما يخطر في ذهن الإنسان حول تنظيمه السياسي وحياته العامة، كما هي، أو كما يجب أن يكون [٦].

وإذا توقفنا أمام التعريف السابق، سنلاحظ أنه يشير إلى مفهوم البنيان بكل ما يعنيه من أساس وأعمدة وهيكل وهيئة، وإذا كان مجردا من الزمان أو المكان في ظاهره، لكنه بلا شك معبر عن تجارب ورؤى سياسية مرتبطة بأزمنة وأمكنة عديدة، ساهمت في تشكيله وبنائه على مر العصور، فدوره مهم في فهم الظواهر والتجارب السياسية ونظمها وحكامها، والتي لا تنفصل بأي شكل عن الحياة العامة للإنسان.

وكي نتخيل الإنسانية بدون نظام للحكم، علينا أن نعود إلى مفهوم المجتمع بدون دولة Stateless Society وهو الذي: يفتقد البنيان السياسي المتخصص الذي يتكون من وظائف عديدة، يتولاها أناس متفرغون لها [٧]، وساعتها سيكون مجتمعا يحمل ثقافة فقط، ولكنه لا يشكل نظاما للحكم، ومن ثم دولة بالمعنى المتعارف عليه، ويشمل هذا المفهوم القبائل البدوية المتنقلة في الصحراء، والمجتمعات البشرية البسيطة التي تعيش في الغابات أو في بعض الجزر، وإن جادل البعض بخضوع هذه المجتمعات لنظام قبلي، أي شيخ القبيلة، ومعه أتباعه ومسلحوه،

(٦) مبادئ علم السياسة، د.نظام بركات، د.عثمان الروّاف، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٢، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، ص٣٠، ٣١.

(٧) معجم المصطلحات الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان، ١٩٨٢م، ص٤٠٩.

ولكن هؤلاء جميعا خاضعون " للعقلية البدائية " أو التفكير البدائي الذي لا يخضع فيه العقل لقواعد المنطق، ومن ثم التفكير المتمدن، فيتم إعمال القواعد الأساسية للتفكير الصحيح [٨]، الذي يقود الفرد والجماعة إلى بناء تنظيمي مرتب.

فالتجمعات البدائية القبلية أو العشائرية من مقتضيات التجمعات الإنسانية، ولكن لا ينطبق عليها مفهوم نظام الحكم أو الدولة. ولا تزال توجد بعض التجمعات البشرية البدائية التي تنضوي ظاهرا تحت أسماء دول وقد لا تنضوي، فهي في جميع الأحوال تدير شؤونها بنفسها، ولا تصل إليها سلطة الدولة .

وبهذا يمكن أن نصدّق المفهوم بأن: علم السياسة هو علم السلطة، أي علم دراسة السلطة عموما، أيا كانت، وفي أي مجتمع؛ سواء قام بالسلطة فرد أو أفراد، ولا يشترط في ذلك أن تكون برضاء المحكومين، فهي قائمة على القوة والقهر ومتى وُجِدت؛ أجبرت الناس على الخضوع لها واحترام إرادتها، ومن ثم تتكون الدولة [٩]، بل إن دراسة الأنظمة السياسية ليست في جوهرها إلا دراسة لأشكال ممارسة السلطة السياسية، ولأهداف تلك السلطة وغاياتها والفلسفة القائمة وراء تلك الأشكال، كما أن موضوع دراسة الأنظمة السياسية عبارة عن تحليل الروابط التي تقوم بين الحكام والمحكومين، من حيث طبيعة السلطة التي يتمتع بها الحاكم وأساسها ووسائل ممارستها وحدودها وموقع الفرد فيها وحقوقه، وتشكل كلها مقومات النظام السياسي [١٠]، وهو أيضا يلتقي مع مفهوم النظام السياسي الذي يعني: الشكل الخارجي لنظام الحكم في الدولة وما يتصل به من تحديد شكل الحكومة ووظائفها القانونية وصلاحياتها كما يحددها الدستور، وتتضمن المؤسسات القيادية والفئات ذات المصلحة والقيادات صانعة للقرارات (١١)،

---

(٨) السابق، ص٢٦٩.

(٩) الطاغية، ص١٦.

(١٠) السابق، ص١٧.

(١١) قاموس المصطلحات المدنية والسياسية، تحرير الدكاترة: صقر الجبالي، أيمن يوسف، عمر رحال، منشورات : مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية (شمس)، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠١٤م، ص١٣٥.

فإذا كان الفكر السياسي هو العلم الذي يعنى بالأفكار والتحليلات والتوصيف للسياسة ورجالها وأحداثها، فإن النظام السياسي هو بمثابة الواقع القائم للدولة، من منظور خارجي أو بالأدق منظور عام يمكن تحديد ملامحه في طريقة تشكيل الحكومة ومهامها وصلاحياتها وما شابه.

أما مفهوم نظام الحكم فهو نابع من الأصل اللغوي للفظة " نظام " وهو الجمع والتأليف والضم الذي يعني التنظيم، ويتميز النظام بالترتيب والتنسيق وأيضا الاستقلالية(١٢)، وهو يستعمل لتشريع معين، سواء كان إلهيا أم وضعيا(١٣). أما مفهوم " الحكم " لغويا فيعني جملة واجبات يتعين القيام بها، ومنها: العلم والتفقه والقضاء والحكمة والعدل، ومنها الحاكم الذي ينصّب نفسه للحكم بين الناس(١٤).

ويُعرَّف " نظام الحكم " بأنه: مجموعة الأحكام التي اصطَلَحَ شعبٌ ما على أنها واجبةُ الاحترام وواجبةُ التنفيذ؛ لتنظيم الحياة المُشتَرَكة في هذا الشعب(١٥)، وهو تعريف بسيط، ولكنه جامع، فالأحكام تشمل القوانين، والنظم، والآليات، التي يكون لها أكبر الأثر في تنظيم حياة الناس، شريطة أن يتوافق عليها أبناء الشعب الواحد، ويرتضونها ويحتكمون إليها، وتشكل آلية للتوافق المجتمعي. كما أنه تعريف يشمل الأفراد (الحكام) والمسؤولين والمتنفذين، وأيضا المؤسسات التي تصدر الأحكام، وتلك التي تنفذها.

ولاشك أن مفهوم السلطة عام، وقد أشار الفلاسفة إلى وجود أنماط عديدة للسلطة منها: السلطة السياسية، والسلطة الأبوية (سلطة الأب على أهله وأولاده)، سلطة السيد (على عبيده وعماله)، والبعض يحصرها في سلطتين: السلطة السياسية،

(١٢) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط٤، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ص٩٣٣.

(١٣) النظام السياسي في الإسلام، د.نعمان عبد الرزاق السامرائي، حقوق الطبع للمؤلف، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ،٢٠٠٠م،ص٩.

(١٤) المعجم الوسيط، ص١٩٠.

(١٥) نظام الحكم في الإسلام، د.محمد عبد الله العربي، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨م، ص٢١.

والسلطة الاجتماعية، وتكاد يكون مفهوم السلطة السياسية محصورا في الدولة، بوصفها مقيمة الأمن والقانون وتحقيقها للأمن والاستقرار، حتى أن اللقب المطلق على الدولة هو " الدولة الحارسة " التي تصون الأمن في الداخل والخارج[١٦].

وفي هذا الصدد، تشير الأدبيات السياسية إلى مفهوم "التكامل السياسي"، وهو مأخوذ من مفهوم التكامل الجسدي أو العضوي، حيث تتكامل أعضاء الجسد الواحد وأجزاؤه، ليؤدي كل جزء / عضو دوره المناط به، دون تجاوز على أدوار أخرى، فالتكامل في المجتمع يجعله مثل المدينة الواحدة، فيشعر أعضاء المجتمع أن هناك نظاما قائما على تكامل حقيقي، يشعر كل فرد بدوره ومكانته فيه، فالتكامل لا يفترض إزالة النزاعات فحسب، بل نمو التضامن الاجتماعي. أما في الجانب السياسي، فإن التكامل يعني: ما ينوب السلطة أو الحكومة المنظمة أو السلطة أو الدولة من نصيب في عملية التكامل المجتمعي كله. وللتكامل جانبان: جانب سلبي وجانب إيجابي، الجانب الإيجابي يأتي بمنع مظاهر الصراعات وأسبابها، (وجعلها إن حدثت نزاعات سلمية، يمكن احتواؤها في إطار النظم الحاكمة، وبشكل قانوني وإداري وسياسي، تتم المعالجة فيه وعبر سبله وأطره)، أما الجانب السلبي فيكون في المجتمع (الخامد / الخامل) الذي تم جمع أفراده جمعا، وأضيفوا إلى بعضهم، فيعيشون في المجتمع متجاورين منفصلين، غير مندمجين أو متواصلين[١٧]، مما يستلزم وجود نظام تربوي يحقق التكامل / التضامن بين أفراد الشعب، دون تمويه أو تضليل، أو خضوع للفئات والطبقات التي تمسك بزمام السلطة، من أجل دمج الأجيال الجديدة في المنظومة الاجتماعية والسياسية، وإدخالها إليه، وتكاملها فيه[١٨].

لذا فإن علاقة الفكر السياسي بنظم الحكم علاقة وثيقة، لأن نظم الحكم جزء أساس من مباحث الفكر السياسي المتعددة والتي تشمل أيضا: النظريات

---

(١٦) الطاغية، ص١٥، ١٦.

(١٧) مدخل إلى علم السياسة، موريس دوفرجيه، ترجمة: د.سامي الدروبي، د. جمال الأتاسي، دار دمشق، سورية، ص٢٢١.

(١٨) السابق، ص٢٤١.

السياسية، وتاريخ الأفكار السياسية، والعلاقات الدولية، والمتغيرات في السلم والحرب وغير ذلك، بالإضافة إلى علاقته بعلوم أخرى ذات وشائج مباشرة معه مثل علوم: الاجتماع، والاقتصاد، والتاريخ، والقانون، وعلم النفس.

ولو تأملنا تلك المباحث وما يتقاطع معها من علوم، سنجد أن نظام الحكم هو المحور أو حجر الزاوية فيها، لأنه معبر عن الجماعة / الشعب، والحاكم (أيا كان) جزء من هذا النظام، والقوانين والقرارات والأزمات كلها تنبع أو تتصل بشكل أو بآخر بنظام الحكم، وتترجمه، وتعبر عنه.

فأسُّ البلاء هو التنظيم السياسي (للسلطة والدولة)، فيمكن أن يكون الحاكم فاسدا، ولكنه يحكم دولة جيدة، فيمكن لنظام الدولة أن يعزله أو يحد من فساده ويمنعه، وتستمر الدولة، فليس بناء الدولة أو السلطة متوقفا على شخص الحاكم[١٩]

وهو ما ينطبق على الدول الديمقراطية المعاصرة، حيث يمكن أن يصل إلى الحكم شخصيات استندت إلى خطاب شعبوي وعنصري دغدغ مشاعر الجماهير، ولكنه قد يتسبب في مشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية كثيرة؛ وهنا يأتي دور مؤسسات الدولة، من برلمان وقضاء وإعلام حر وأحزاب سياسية، من أجل إيجاد حالة عامة من النقاش والتوعية، لمواجهة مثل هذا، أو الحد من تصرفاته أو منعه تماما.

هذا، ومن التعريفات ذات الصلة بنظام الحكم، تعريف الحكومة **Government** الذي يحوي في طياته كثيرا من مهام وسلطات الحكومة، فالحكومة تجمع عددا من السلطات تريد: أن تحكم، أن تثقف الناس، أن تسيطر، أن تقود، أن تنظم، أن تدير، أن تصلح، أن تتدبر، ولا يعني الحكم أن تقمع الحكومة المحكومين، وإنما أن توجههم نحو غايات محددة. ولممارسة الحكم؛ لابد من حساب العلاقة بين أفعال المرء ونتائجها، ومن هنا تقتضي الحكومة معرفة الأشياء التي يتحكم بها

(١٩) الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٣٨.

المرء، ومعرفة الأشخاص الذين يحكمهم، وقد اقترن مفهوم الحكومة بتغييرات[٢٠] وتبدلات المجتمعات البشرية، وطبيعة العوامل السياسية والسلطوية فيها.

والتعريف السابق، يتناول الفكر السياسي للحكومة، فيما يتصل بواجباتها وطرائق أدائها، وفيما يتصل بعلاقتها بالجماهير، والتغييرات ممكنة الحدوث، التي قد تطرأ. يقال ذلك، لأن مفهوم الحكومة لدى البعض في عالمنا العربي يتعلق بامتلاك السلطة، وكيفية الاستمرار فيها، أما حقوق الجماهير، وكيفية معالجة مشكلاتها.

وتعبر عن نظام الحكم مجموعة من المؤسسات السياسية والإدارية والاجتماعية وأيضا الحزبية، مما يساعد على استمرار الدور الاجتماعي والسياسي الذي تمثله، لأنها بمثابة صمامات الاستقرار والترابط، وتؤدي وظائف لا غنى عنها، حتى لو انتهت المسببات الاجتماعية والسياسية التي وقفت وراء إنشائها[٢١]، فمن سذاجة التفكير أن ننظر إلى الجانب الأخلاقي فحسب، بمعنى أن يصبح مفهومنا عن نظام الحكم مرتبطا بأخلاقيات ينبغي أن تكون في الحاكم، وفي هذه الحالة يصبح النظام خاضعا لأهواء ورغبات وشخصيات الحكام أنفسهم، حتى لو سادت الثقة والاقتناع والحب للحاكم، فكلها في النهاية أخلاق نظرية قابلة للتغيير مع وفاة الحاكم، أو تقلباته المزاجية والنفسية وتحالفاته السياسية، فالأخلاق موجودة في المجتمع ذاته، وتتم ترجمتها في النظام السياسي، وما تتحلى به السلطة في تعاملاتها وروح قوانينها[٢٢]. فلا يمكن بناء نظام سياسي على أساس أنه إذا صلحت أخلاقهم صلحوا وإن فسدت فسدوا، فتصبح المسألة فردية مشخصنة محصورة في الحاكم، أما إذا ارتبطت الأخلاق السياسية بمنظومة الحكم ذاته ومؤسساته، مع وجود قوانين وتشريعات تحمي أخلاقيات السياسة،

---

(٢٠) مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تأليف: طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، ترجمة: سعيد الغانمي، إصدار: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٠م، ص٣١٢.

(٢١) مدخل إلى علم السياسة، ص١١٠.

(٢٢) الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، ص٤٠ - ٤٢.

ففي هذه الحالة يمكن القول إننا بمثابة منظومة قوية أخلاقيا وإداريا وقانونيا، لديها مرجعيتها الفكرية والقيمية، التي تعني ثباتها واستمراريتها، مهما تبدلت شخصيات الحكام أو الوزراء أو نواب الشعب.

على جانب آخر، فكلما كانت الدول ذات الأنظمة والمؤسسات القوية والمتعمقة أكثر استقرارا، يتحول الصراع فيها إلى صراع سياسي حول الحكم والقرارات المتخذة دون أن يتمدد ويتحول إلى صراع مسلح أو انقسام مجتمعي، لأن الجميع قبلوا العمل وفق نظام الحكم الموجود والمتفق عليه، ولا يُسمَح بالعمل السياسي إلا ضمن دائرته والأطر المتوافرة فيه. بما يعني أن الجميع (حكاما ومحكومين) يعرفون قواعد اللعبة السياسية، وقوانينها، وأخلاقياتها، فتتم المحاسبة وفقا لمبادئها وقواعدها.

لذا، فإن الصراع في **النظم الأوتوقراطية** (الاستبدادية أو حكم الفرد)[٢٣] يتخذ طابعا عنيفا بعكس النظم الديمقراطية فيتخذ طابعا سلميا قبل وأثناء وبعد الانتخابات، ويتميز بادينامية، وتكون الانقسامات مرئية ومرصودة ومعروفة، أما النظم الأوتوقراطية فإن الصراعات فيها تكون مختفية أو مموهة، وتتحول المؤسسات في الدولة إلى التعبير عن بعض الطوائف أو الأقليات أو القبليات التي تتحكم فيها[٢٤]، مما يؤدي إلى ازدياد الانقسام الاجتماعي نتيجة الاستبداد السياسي، وقد يتطور ويتحول إلى نزاعات مسلحة إذا سقط الحاكم المستبد، وكانت مؤسسات الحكم الموجودة من الهشاشة والضعف ما يجعلها تحافظ على المجتمع ذاته، في حالة وفاة الحاكم أو الرجل القوي / المستبد الذي كان يحكم الدولة ذاتها، لأن الحكم المستبد لا يساعد على تقوية مؤسسة ما في الحكم قد تناكفه أو تعطل رغباته التسلطية، وتنفيذ ما يريده بشكل فردي دون معارضة أو احتجاج أو تعطيل.

(٢٣) تعرف النظم الاستبدادية أو الحكم المطلق بأنها: نظام للحكم يتولى السلطة فيه ملك أو مجموعة صغيرة، تحكم بدستور أو بدونه، ويتميز بالسلطة غير المحدودة أو الاستبدادية. انظر: معجم المصطلحات الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان، ١٩٨٢م، ص٣.

(٢٤) مدخل إلى العلوم السياسية، ص٢٠٥.

لقد كانت السلطة السياسية في الماضي تختلف باختلاف الحكام، فهم الذين يجسّدون في شخصياتهم السلطة ويمارسونها على أنها امتياز شخصي، فلم يكن من الممكن التمييز بين السلطة والحاكم، أما في النظم الحديثة، فإن السلطة ملك للدولة وليست لأشخاص الحكام، ولم يعد الحاكمون إلا ممثلين للدولة وممارسين لها باسم الدولة، فاندماج السلطة في شخص واحد يعني زوالها بزواله، وتكون مطمعا ومحلا للتنافس بين الأفراد، فيكون الاحتفاظ بالسلطة مرهونا بقوة صاحبها وما يتمتع به من جبروت وبطش، فمرّ التطور السياسي للسلطة بمراحل تاريخية، تم فيها تسليم السلطة من الحاكم إلى الدولة[٢٥]، بمعنى أن الحاكم يتم اختياره من قبل الشعب، ليحكم الدولة، فإذا أدّى واجبه، وانتهت فترة حكمه، فإنه يعود إلى صفوف الجماهير، كواحد منهم، دون استعلاء أو تكبر، وذلك في النظم الديمقراطية، وتكون الدولة بمؤسساتها وهيئاتها هي الثابتة، و السلطة برؤوسها متغيرة. أما النظم المستبدة، فإن الحاكم يظن أنها إذا وصلت إليه، فلن يغادرها إلا إلى القبر أو المنفى أو بالقتل.

ومن هنا، فإن نظام الحكم الناجح هو الذي يسمح بالعمل السياسي Action Political البنّاء المثمر والفاعل ويعرَّف بأنه: الجهود التي تقوم بها الأحزاب أو الجماعات السياسة عن طريق برامجها من أجل الوصول للحكم وتنفيذ برامجها أو في إبداء وجهات نظرها في برامج السلطة القائمة[٢٦]، وبالتالي، فإن نظام الحكم الناجح هو الذي يعطي مساحة لمعارضيه والمختلفين معه، أيا كانوا، جماعات سياسية أو أحزاب أو منابر أو تيارات أو توجهات أو حتى أفراد، من أجل مناقشة الحاكم، والحكومة، والسلطة كلها، واقتراح الجديد عليها من الأفكار والبرامج، وعلى قدر الحرية الممنوحة في المجتمع، على قدر ما يكون استقرار المجتمع ونهضته وتطوره، لأن النهوض أساسه حرية واستقرار، وليس استبدادا ومنعا.

فنظام الحكم - ونعني به الجهة المضطلعة بالحكم لابد أن يشتمل على عدة

---

(٢٥) الطاغية، ص١٧.

(٢٦) معجم المصطلحات الاجتماعية، ص٧.

مواصفات يمكن بلورتها في أنه: لا ينطوي فقط على عقلية واحدة، أي طريقة أحادية في التفكير، وإنما يشمل في طياته عقليات عديدة، واستعدادات لقبول الأفكار والانفتاح عليها، ويكون دستوره محددا: مَن يحكم ماذا، ولماذا، واستنادا إلى أي شرعية، وبغية تحقيق أية أهداف، بل أيضا على صنوف من التقنيات تفلح في ربط الحسابات السياسية بمستوى المناطق والفعاليات التي ينبغي أن تحكم(٢٧).

ولنتذكر جيدا، الأسئلة: من، وماذا، ولماذا، وبأي شرعية؟ لأنها تطرح على الشعب وهو بصدد اختيار ممثليه في السلطة، مثلما تُطرَح على الحكام الفائزين بالسلطة، فهي بمثابة البوصلة لكل من الشعب والحكام، وعليها تكون المحاسبة.

فيمكن القول إن تلك المواصفات تجمع في ثناياها عدة اشتراطات لنظام الحكم، ينبغي توافرها حتى يكون ناجحا فاعلا مؤثرا، وهي على النحو الآتي:

١. أن يكون مستندا إلى شرعية Legitimacy، سواء كانت شرعية قانونية، أو دينية، أو اجتماعية سياسية(٢٨)، وتلك هي المسوغ لوصوله إلى السلطة،

---

(٢٧) مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص ٣١٤.

(٢٨) هناك اتجاهات عديدة في فهم شرعية نظم الحكم، وهي: اتجاه قانوني: يُعرِّف الشرعية بأنها "سيادة القانون"، أي خضوع السلطات العامة للقانون والالتزام بحدوده، ويمتد القانون ليشمل القواعد القانونية المدونة (الدستور) وغير المدونة (العُرف)- ويقصد بالعُرف: مجموعة القواعد التي درجت عليها الجماعة فترة طويلة بلغت حد التواتر مع شعورهم بإلزام هذه القواعد.

٢- اتجاه ديني (القانون الإلهي): ويُعرِّف الشرعية بأنها "تنفيذ أحكام الدين (القانون الإلهي). وجوهره أن النظام الشرعي هو ذلك النظام الذي يعمل على تطبيق ويلتزم بقواعد الدين (القانون الإلهي)، ويجب فهم الدين بمعنى الحقيقة المُنزلة. ويضم هذا الاتجاه معظم علماء الدين في العصور القديمة والحديثة.

٣- اتجاه اجتماعي – سياسي: حيث تُعرَّف الشرعية بأنها "تقبُّل غالبية أفراد المجتمع للنظام السياسي وخضوعهم له طواعية؛ لاعتقادهم بأنه يسعى لتحقيق أهداف الجماعة، ويعبر عن قيمها وتوقعاتها، ويتفق مع تصورها عن السلطة وممارساتها". انظر: مفهوم الشرعية، بحث للدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، موقع مركز الشاهد للدراسات السياسية والاستراتيجية،

مثلما هي المسوغ لبقائه، وأيضا لقبول الشعب له، كي يمتثل الناس إليه، وبالطبع هناك شرعيات أخرى، مثل شرعية الملك الذي يحكم بالوراثة، ومن ثم هناك مشروعية المتغلب بقوة السلاح، وغير ذلك، من أشكال الحكم، التي نعرفها ونرصدها على مر التاريخ، وكلها تستند إلى شرعيات تسوقها أو تدعيها.

٢. أن يكون ذا توجه واضح في التفكير، بمعنى توافر فلسفة /رؤية / خطط / برامج ...، بحيث لا يكون هدفه السلطة فحسب، فإن وصل إليها نشر رجاله والمتقربين منه، واعتمد على قوة الدفع الذاتية للمجتمع أو لمؤسسات الدولة، فقوة الدفع قد تستمر بعض الوقت، ولكنه ستتوقف، عندما تجد الرأس / السلطة متعطلا، بل معتمدا عليها، وساعتها لا يمكن أن نصف هذا النظام إلا بالعجز.

٣. أن تكون له أهداف محددة، يسعى إلى تحقيقها، وتختلف الأهداف عن البرامج، فالأهداف عامة، تخص المجتمع كله، دون فئة بعينها. وتمثّل المرحلة التالية من الفلسفة أو الرؤية، التي تكون ذات صياغة فلسفية، أما الأهداف فتحولها إلى صياغة محددة، يمكن أن يتم قياس الهدف إذا تحقق في ضوئها، مثلما يمكن أن تصاغ البرامج والخطط وفق أطرها، وفي جميع الأحوال يسهل تنفيذها.

٤. أن يقدم برنامجا واضحا لنظام حكمه، يشير فيه إلى كيفية النهوض بالمجتمع أو مواصلة خطط التنمية والنهضة، أو سبل تفعيل ذلك .

٥. إن طرح أسئلة ماذا ولماذا، تتصل بماهية نظام الحكم، ولماذا تولى السلطة، فهو يشمل المفهوم والهدف، الرؤية والبرامج.

٦. أن يكون نظام الحكم له القدرة على ربط الفعاليات السياسية المختلفة في الدولة وفق رؤيته، فيكون ذا نشاط سياسي يقنع الجماهير به، مثلما تكون

http://ashahed2000.tripod.com/mfaheem/3.html

له وسائله في التواصل السياسي مع مختلف القوى على أرض الواقع.

٧. إنفاذ حكم القانون وسيادته بإعمال القاعدة القانونية نفسها في الحالات المتماثلة، وبغض النظر عن المراكز الاجتماعية للأطراف ذات الصلة وهو ما يعبر عنه بالمساواة أمام القانون. ويرتبط حكم القانون باستقلال السلطة القضائية على نحو لا يسمح للسلطة التنفيذية / الحكومة بالتدخل في عملها والتأثير على أحكامها [٢٩].

وهذا ينطبق على الحكومات ذات الطابع الديمقراطي، والتي وصلت ضمن أطر سياسية ومناخ من الحريات، ومنظومة من الحقوق والواجبات. أما الحكومات الدكتاتورية والمستبدة والمتسلطة، فلا يعنيها من هذه الاشتراطات شيئا، لأنها فاقدة للشرعية، عازمة على البقاء بأي ثمن، وتتخذ من الحكم سبيلا لتنفيع محاسيبها، وتنظر إلى الشعب نظرة دونية، فإذا ذهبنا إلى التحدث عن صلاحية لها، فسيكون عبثا، لأننا نتغافل عن الأسس، ونبحث في الفروع، ننظر إلى العرض، ونتجاهل الجوهر. والمثال على ذلك من أراد ارتقاء سلم الصعود إلى السطح بواسطة سلم شخبي، فتسلقه سريعا حتى أعلى درجة فيه، وانشغل بالتشبث بها، فوضع قدما على درجة، وقدما أخرى في الهواء، يمنّي نفسه أن تكون بجانب القدم الموضوعة وهو لا ينظر إلى أن السلم خشبي، سيتحرك ويسقطه.



(٢٩) قاموس المصطلحات المدنية والسياسية، ص٦٩

المبحث الثاني

التطور التاريخي لنظم الحكم

من المهم استعراض تاريخ نظم الحكم، وأشكالها، والفلسفات التي تقف وراءها، وساهمت في تكوينها، وبالطبع، سنتوقف عند المحطات الأبرز، لتكوين لمحة تاريخية عن تطور نظم الحكم في العالم، بهدف المعرفة التي تساهم في تكوين رؤية شاملة، وأيضا توجِد مقارنة إيجابية بين القديم والجديد من جهة، وبين منظومات الأفكار التي شكلت تلك النظم من جهة ثانية، وأيضا الإشارة إلى المجتمعات التي نشأت فيها تلك النظم من جهة ثالثة؛ ذلك أن نظم الحكم هي محصلة عوامل عديدة، أهمها ما يتصل بطبيعة الشعوب، وحاجاتها المعنوية والسياسية، التي تترجمها السلطة ورجالها، فلا نتصور أن نظم الحكم شيء واحد أو متشابهة بين الدول، سواء كانت مستبدة أم ديمقراطية، ففي المنظومتين؛ تتفق في منطلقاتها وتوجهاتها، وتختلف في آلياتها وعلاقاتها مع الشعوب، وأهداف كل منها.

ولابد أن نضع في حسباننا أن واضع نظم الحكم وفلسفتها، إنما هو حكيم/ فيلسوف يتوخى مصلحة مجتمعه ووطنه، ويسعى إلى تحكيم العقل في السلوك، أو يجعل سلوكه طبقا لأحكام العقل. هذا على مستوى الفرد، أما على مستوى المجتمع فإن الحكمة – الصادرة من الحكيم – هي التحوط في تدبير الأمور، والمعرفة الكاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه[٣٠]. فإن لم يكن حكيما فإنه صاحب السلطة القوي (الملك، والقائد العسكري، والامبراطور، والرئيس، والحاكم المتغلب)، وفي جميع الأحوال فهو يضع نظاما للحكم من أجل مصلحته وبقاء نظامه، مثلما يسعى إلى إفادة شعبه. وفرق شاسع – على نحو ما سنرى – بين أن يقوم مفكر مستقل أو فيلسوف حكيم بصياغة نظام للحكم، يتوخى فيه صلاح مجتمعه، ولا ينظر إلى منفعة شخصية أو فئوية أو طبقية، وبين حاكم سيطر بقوة السلاح على الحكم

---

(٣٠) معجم المصطلحات الاجتماعية، ص٤٤٧.

وراغب في استدامته له، فيضع نظاما لاستمراره هو، والحفاظ على بقاء من ينتفع منه، ومن يواليه ويناصره. وبعبارة أخرى: شتان ما بين من حكيم توخّى مصلحة عامة وهو يصوغ نظاما للحكم عنوانه المساواة والعدالة، بمنأى عن أي منفعة خاصة، وبين حاكم جبري متسلط، نال الحكم بالقوة، ويسعى إلى الحفاظ على امتيازاته هو ومن يناصره. ولذا، فإنه من المفيد الإبحار مع مسيرة تشكيل نظم الحكم عبر التاريخ، ووفق الأدبيات السياسية التي تناولتها، وما أكثرها، ساعين إلى تكوين رؤية شمولية بقدر المستطاع، مع نقاش نقدي في ضوء العصر والتاريخ ومعايير النجاح والإخفاق وأيضا القيم والأخلاق، ولندرك الفرق بين الصياغة الحكيمة للحكم، وبين ما يفعله الطغاة والملوك من أجل البقاء في الحكم.

١) نظام الحكم في العصر الإغريقي القديم:

مرت الحضارة اليونانية القديمة بأطوار عديدة، وقد وصلت إلى قمتها في فلسفتي أفلاطون وأرسطو، وقد أكمل الفيلسوفان جهود معلمهما الأول "سقراط"، فاكتملت المنظومة الفلسفية معهما، لذا سنتوقف عند الفكر السياسي ونظام الحكم كما بدا في نصوصهما التي ما زالت معينا في تراث الإنسانية، ومصدرا للحكمة وإن اختلفنا معها.

ولعل أبرز ما يميز الفكر اليوناني في عصره الذهبي، هو تكوينه فلسفة أخلاقية سامية، تجاوزت كونها أقوالا مشتتة متناثرة إلى فلسفة عميقة بدأها سقراط واكتملت من بعده، وارتبطت بالسياسة والحياة والمجتمع وشؤون الناس وشخصياتهم وسلوكياتهم، وتدعيم فكرة الثنائية بين الروح والمادة (الهيولى والصورة)، مما ساهم في تشكيل نظرة شاملة عن الوجود[٣١] من خلال ارتقاء العقل الفلسفي وتحليقه في فضاءات فيزيقية وميتا فيزيقية عالية (عن الطبيعة وما وراء الطبيعة).

(٣١) خريف الفكر اليوناني، د.عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة للطبع والنشر، القاهرة، ط٥، ١٩٧٩م، ص٣.

أيضًا، فإن نظرية المعرفة تطورت، والتي تقوم على الملاحظة وشيء من التجربة، وأساسها إدراك المشاكل على أساس عقلي يقرأ ظواهر الوجود وقوانينه(٣٢).

كما تأثر الفكر الإغريقي بالبيئة التي عاش فيها الفلاسفة، مثل البيئة الجغرافية حيث تناثرت المدن والقرى على تلال وهضاب وفي وديان بلاد اليونان، وفرضت تلك الطبيعة نفسها على النظام السياسي حيث تشكلت دول المستقلة، ومن ثم كانت هناك صراعات فيما بينها، مثل حروب أثينا وإسبارطة،وكذلك تأثروا بالظروف الاجتماعية السائدة مثل النظام الطبقي أو الهيئات والمنظمات المتواجدة. واحتلت دولة أثينا مكانة كبيرة بوصفها مركزا حضاريا وفكريا، وموطن فلاسفة اليونان، الذين طوّروا الفكر السياسي وقدموه على هيئة مذاهب متكاملة، ممثلة في جهود أفلاطون وأرسطو، وقد مهّد الأرض لهم الفيلسوف سقراط.

ونبدأ بتصورات " أفلاطون " من خلال تأملاته السياسية التي صاغها في محاوراته المعروفة في كتابه " الجمهورية الفاضلة Utopia "، والتي تُعَد أول الأدبيات السياسية التي ترجمت آمالي الفلاسفة والمفكرين في قيام يوتوبيا مثالية يجد فيها الإنسان سعادته، ويحقق ما يحلم به، في إطار الثقافات والعلوم المتوافرة له.

والملاحظ أن أغلب الفلاسفة الذين أسسوا للمدن الفاضلة، سجلوها في فترات تخلف مجتمعاتهم، تخيلوا وحلموا وترجموا العلوم في عصورهم والأماني إلى أفكار وبنية سياسية، وكان لهذه اليوتوبيات أدوارا مهمة في تطوير الفكر والحضارة الإنسانية وصبوا عصارة أفكارهم في مدن فاضلة، ومن هؤلاء أفلاطون، والقديس أوجسطين، والفارابي الفيلسوف المسلم، وكامبانيلا، وتوماس مور(٣٣).

(٣٢) السابق، ص٣.

(٣٣) جمهورية أفلاطون (المدينة الفاضلة كما تصورها الفلاسفة)، أحمد المنياوي، دار الكتاب العربي، دمشق – القاهرة، ٢٠٠٩م،ص١٠.

فعندما كان أفلاطون في الثالثة والعشرين من عمره، شهد توقف الحرب البلوبونيزية (٤٣١-٤٠٤ ق.م)، وهي الحرب الأهلية بين أثينا وإسبارطة، وانتهت بهزيمة ساحقة لأثينا، وضعفت المدن المستقلة التي شاركت في الحرب ضعفا شديدا، بتأثير من الصراع الطويل، والمنازعات الداخلية، فصارت عرضة للغزو الأجنبي، وسمح لإسبارطة ذات النظام العسكري التسلطي أن تنتصر عليهم، فاهتمت كتابات أفلاطون بالقضايا السياسية والاجتماعية، ساعيا إلى الاستفادة من دروس الهزيمة، وبالطبع يكون عقل المهزوم مفتونا بقوة الغزاة الفاتحين، فبنى أفلاطون جمهوريته بشكل تسلطي، كي تكون دولة جماعية قوية متجانسة(٣٤).

كما قام بتحليل مباشر للمجتمع اليوناني (أثينا) وتطوراته، حيث قرأ تاريخ أثينا، الذي بدأ بنظام بدائي سادته الملكية الجماعية للأرض، ثم نظام قبلي سادته الملكية الخاصة بالقبائل للأرض، فيما يشبه الارستقراطية، ثم نظام ديمقراطي كانت السيادة فيه للشعب، وتحديدا للمواطنين الذكور، ولكن النظام الأخير كان سببا في هزيمة أثينا أمام إسبارطة. لذا، فإنه نادى بالتخصص لكل فرد، وأعلى من شأن الطبقات الاجتماعية، وإن أدان وجود القوانين التي تخدم مصلحة الحكام ومنفعتهم فقط(٣٥).

لقد بنى أفلاطون نظريته عن شكل الحكم، على ضرورة تجمع الناس في مجتمع، لأن الفرد بمفرده ضعيف، وهو في حاجة إلى الجماعة والمجتمع وأيضا الدولة(٣٦).

كما شدد على ضرورة سيادة العدالة في المجتمع، عبر إعطاء الحكم للفئة الأحق به، بصفتها الأقدر على حمله، وقد ركّز على شروط العدالة للفرد، موضحا

---

(٣٤) المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ماريا لويزا برنيري، ترجمة: د. عطيات أبو السعود، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٧م، ص٣٠، ٣١.

(٣٥) جمهورية أفلاطون، ص١٨٩.

(٣٦) جمهورية أفلاطون، د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤م، ص٢١، ٢٢، وقد غرق في مثالية، تراجع عنها بعد ذلك، حين وضع نظاما شيوعيا لجمهوريته، يتمثل في شيوعية الثروة والممتلكات، وعدم وجود نظام للزواج، وتتولى حاضنات تربية الأطفال، فإذا بلغوا سن الشباب أكملوا تربيتهم في معسكرات. ص٣٢.

أن معاملة الخيرين بالخير، والأشرار بالشر، وهي نفسها فكرة القانون التي أوضحها في مؤلفات تالية له، ولكنه أشار في جمهوريته إلى الحاكم الفيلسوف الذي هو مفكر وباحث عن الحقيقة، وقال إن الحكومة تستنير بالعقل، وبالتالي يجب أن تكون حكومة النخبة صاحبة المعرفة [٣٧]، وقد نبّه في هذا الإطار إلى البعد القانوني الحاكم للدولة، وهو الدستور، المشتمل على سبل تحقيق العدالة, وإقامة القانون، ومنع الفساد، وتلك سمات الدولة الديمقراطية المستندة إلى دستور ونظام وأخلاق مجتمعية وفردية سامية، في مواجهة الدولة "التيمقراطية" القائمة على العاطفة والحماسة والقوة الغضبية، ويزداد الأمر سوءا عندما تتحول الدولة إلى "أوليجارشية" أي حكم القلة الساعية إلى اكتناز المال، غير عابئة بأخلاق أو عدالة، فتكون المحصلة في النهاية انقسام المدينة إلى مدينتين: واحدة للفقراء وأخرى للأغنياء، كلتاهما تتآمر على الأخرى، حتى تحدث مواجهة، يتوقع أن تنتهي بانتصار مدينة الفقراء، وسعيهم لإعادة المساواة[٣٨]، ولاشك أنه اجتهاد فكري، ينظر في الأسباب والمآلات.

إن أفلاطون صحح كثيرا من تصوراته المثالية غير العملية، فميّز بين رجل الدولة السياسي والفيلسوف، ففكرة الحاكم الفيلسوف صعبة المنال، وتوصل إلى ضرورة وجود القوانين لمساعدة السياسي في الحكم، وهي الدولة التالية أو المتطورة عن جمهوريته المثالية، حيث سيكون الحكم بالسياسي والقوانين معا[٣٩].

وبالطبع، فإن رؤية أفلاطون ظلت مثالية، وإن سعى إلى تطويرها في ضوء ما يراه في واقعه، عندما رأى تحكمات الطغاة في الشعب، وسيادة حكم الفرد بكل أنانيته، حتى وإن جلب الحاكم الطاغية لبلاده النصر على الأعداء كما فعل "ديوينسوس" طاغية " سيراقوصة " بصقلية، كما قام بطرد الأغنياء وتوزيع

---

(٣٧) السابق، ص٣٤ .

(٣٨) السابق، ص٣٩، ٤٠ .

(٣٩) دروس في مبادئ علم السياسة (تطور الفكر السياسي)، د. محمد فتح الله الخطيب، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٤ .

الأراضي الزراعية على الفقراء، ولكن أفلاطون رفض أن يبرر له ذلك، واعتبره مفسدا ظالما في نهاية الأمر، وأن حكم الطغاة أسوأ أنواع الحكم يمكن أن يعيشه مجتمع [٤٠].

لقد ركّز أفلاطون على أمور إيجابية وهي: وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وأن الطغيان متعدد الصور، فمتى استغلت السلطة لإرهاق الشعب واستنزافه؛ كان الطغيان والظلم حاضرينِ. ولكن يعاب عليه النظرة العنصرية التي ساقها بأن جعل العبيد هم الأغراب فقط، ولم يحترم قيم الزواج والأسرة، بالإضافة نظرته الطبقية إلى المجتمع [٤١]، فحصر الشخص في مهمة أو وظيفة واحدة، وهذا ضد الطبيعة البشرية ونشاط الأفراد ورغبتهم في الترقي، وحرمانهم من الحقوق السياسية، وحصر النشاط السياسي والحكم في فئة معينة هي أهل الحكم والفلاسفة.

إلا أنه من خلال التنظير الفكري الأفلاطوني لنظام الحكم والدولة، سنجد أن الحكم تأسس من أجل إدارة المجتمع، وتوفير الأمن والأمان للناس، ونشر العدالة والمساواة، واحتياج الأفراد إلى منظومة جماعية تجمعهم وتحافظ عليهم، وتحميهم، وتفض منازعاتهم، عبر قوانين يرتضونها، وهم أيضا يجاهدون في الذود عنها.

لقد كان أفلاطون يمثل رد الفعل المضاد للاتجاهات الرئيسية في الفكر الفلسفي في عصره، إذ آمن بضرورة الإلزام الأخلاقي والخارجي، وبعدم المساواة في السلطة، وبالقوانين الصارمة والتنظيمات الثابتة، وتفوق الإغريق على البرابرة [٤٢].

وحار الفلاسفة في وصف جمهوريته، فهناك من عدوه من أعظم الثوريين، وهناك من رأوه من أعظم الرجعيين، ويمكن الجزم بأنه أكبر ممثل للنزعة الشمولي، فالحرية في دولته أقل، وإن حكمها الفلاسفة الذين هم أقدر على

(٤٠) جمهورية أفلاطون، د. أميرة حلمي مطر، ص٤٢.

(٤١) جمهورية أفلاطون، المنياوي، ص١٩١.

(٤٢) المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ص٣٢.

كشف أي فكرة معارضة لأفكارهم، مع السماح بقدر ضئيل من الحرية في أمور قليلة الشأن في التجارة وشؤون الفن والتربية، أي في كل ما يتعلق بالحرية العقلية [٤٣]، وقد أدان أفلاطون التطرف في الحرية، وعده طغيانا، عندما يسود الدهماء والغوغاء، ويساندون الحكام الظالمين [٤٤]، وتضيع الأصوات العاقلة في هديرهم، ونرى أنها نقطة مهمة، لأن فكرة إعطاء سلطة واسعة للجماهير، الذين يسهل تغيير أمزجتهم وميولهم، من خلال خطابات ترتكز على ما يدغدغ عواطفهم، ويرضي نزعاتهم على حساب مصلحة الوطن العليا، وأيضا على حساب القيم والمبادئ الإنسانية. ولعل صعود اليمين المتطرف في الغرب الآن يمثّل نموذجا واضحا على ذلك، فقد جاء ممثلوه من خلال انتخابات حرة في أوروبا وأمريكا، وقد رفعوا شعارات معادية للمهاجرين عامة، والإسلام والمسلمين خاصة، بجانب استرجاعهم للميراث الاستعماري العنصري.

وقد واصل الفيلسوف "أرسطو" رؤاه لنظرية الحكم، وطوّر كثيرا ما ذكره أفلاطون، وعززه، وشرح وأوضح وفصّل وزاد، واختلف أيضا معه، والأهم أنه نظّر في تكوين الدولة، ورأى أنها تعتمد على مجموع المواطنين، وقد أكد في كتابه "السياسات" على أن الشعب يؤلف نظام الحكم عندما يتسلم الأحرار السلطة، وأن الأقلية تؤلف الحكم عندما يتولى الأغنياء السلطة [٤٥]، وقد رفض أرسطو شيوعية الملكية التي ارتآها أفلاطون، ورأى أن الدولة ونظام الحكم يقومان على أساس اقتصادي، مؤكدا أن المساواة في الثروات قد تؤدي إلى منع المنازعات، ولكنها ستكون ظالمة للمبرَزين والمجتهدين، الساعين إلى زيادة ثرواتهم بجهودهم. لذا فهو يطالب بالعدل الاجتماعي، وقسم في ذلك المجتمع إلى طبقات، بناء على الأنشطة والعمل المقدم، وأنه لا لا غنى للمجتمع عن أي فئة أو طبقة من هذه الطبقات. ورأى أن طبقة المواطنين تمتاز بالتشريف السياسي

(٤٣) السابق، ص٥٧.

(٤٤) جمهورية أفلاطون، المنياوي، ص١٩٤.

(٤٥) السياسات، أرسطو طاليس، ترجمه عن اليونانية: الأب أوغسطينوس بربارة البوليسي، اللجنة الدولية لترجمة روائع الحضارة الإنسانية (الأونسكو)، بيروت،١٩٥٧، ص١٨٨ .

وهي القادرة على الحكم بنفسها وتقبّل حكم غيرها منوها بمكانة طبقة المحاربين ورجال القانون والقضاء وأيضا المشيرين من ذوي الخبرة، أما الطبقات العاملة والحرفية، فهي غير مؤهلة للاشتراك في الحكم، لأن الطبيعة جعلت دورها تلقي الأوامر والطاعة فقط [٤٦].

كما يفصّل أرسطو القول في الفروق بين حكم الأقلية الموسرة أو الأغلبية الشعبية المعسرة، مؤكدا على أن الحكم في جميع الأحوال لابد له من رقابة من عناصر ومؤسسات في المجتمع، كما نبه إلى السمات التي يجب أن تتوافر في القائمين على السلطات العليا وتتمثل في ثلاث خصال: الإخلاص للحكم القائم في البلاد، مرانة واقتدار وكفاءة عالية للقيام بمهام الدولة المعطلة، فضيلة وعدالة تلائمان في كل حكم اتجاهه السياسي، لأن الحقوق إذا اختلفت من سياسة إلى سياسة، فلاشك أن العدالة ستختلف أيضا[٤٧].

وقد اعتمد أرسطو على معيارين أساسيين في تقسيمه لأنواع الحكومات وهما: من يكون صاحب السيادة العليا في الدولة والممثَّل في الدستور، أيكون شخصا أم أقلية أم جماعة؟ ثم من هو صاحب المنفعة من وجود الحكومة والدستور والغاية التي تهدف إليها الحكومة أهي خاصة أم عامة ؟ وفي سبيل ذلك قسّم الحكومات إلى أنواع عديدة، وهي [٤٨]:

- **الحكم الملكي الفردي:** التي تكون فيها السيادة لفرد فاضل يتخذ من أفاضل الأمة أعوانا، ويناصر الفضلاء من الناس الذين يختارهم بنفسه، ويجعلهم في منزلة عالية على الأمة، لأنهم أصحاب فضل وخلق. فالملكية تكافئ حكم الأعيان، لأنها تعتمد على الأصل والمحتد.

ويرى أرسطو أن الحكم الملكي هو الأطول عمرا، ولا يزول بسهولة نتيجة مؤامرات خارجية، وإنما نتيجة تهاونه ومخالفته للدستور مع الناس، وسلوكه

(٤٦) السابق، ص١٨٩ – ١٩١.

(٤٧) السابق، ص٢٨١.

(٤٨) انظر: جمهورية أفلاطون، د. أميرة حلمي مطر ص٢٨٦–٢٩٠.

مسالك تقرب الملك من الطغاة المستبدين[٤٩]، خصوصا إذا حكم ملوك جاءوا للسلطة بالسلالة دون تعب من جموع الشعب من أجل أن يتبوءوا السلطة، أو أنهم سعوا لخدمة الشعب[٥٠]، فالتفّت جماهير الشعب حولهم، وناصروهم في السلطة.

-الحكم الفردي الطغياني : والقائم عليه طاغية، يؤخذ من سواد الشعب، ويناصب الأعيان العداء لكي لا ينالوا الشعب بأذى، وهذه حقيقة تجلوها لنا الوقائع، وهي بالطبع رجال الحكومة الاستبدادية ومسؤولوها، لأنهم خرجوا من صفوف الشعب الفقير، تحت دعاوى محاربة الظلم، فنصّبوا أنفسهم على الناس، وطمحوا إلى سلطة السيد على عبيده، وسعوا إلى تحقيق مصالحهم الذاتية. ويستغلون تأييد بعض فئات الشعب لهم، في مناوأة الوجهاء، والإيقاع بهم.

-الحكم الديماغوجي: وفيها تكون السلطة العامة للفقراء عامة الشعب، الذين يسعون إلى تحقيق مصالحهم الذاتية وأهواءهم الخاصة دون النظر إلى مصالح الشعب / الأمة، بالرغم من أن الشعب قد أتى بهم وناصرهم في البداية.

-الحكم الارستقراطي: وتكون السلطة فيها بيد أقلية خيرة، تهدف لتحقيق الخير الأكبر للمجتمع كله.

-الحكم الجمهوري (الديمقراطي): والذي يحكم بواسطة الأكثرية، أي يكون منتخبا من الشعب، ولا غرض له إلا الصالح العام.

-الحكم الأوليجاركي: وتكون السلطة فيه لأقلية تهتم بمصالحها الخاصة وتكون المنفعة فيها للأغنياء.

ويشير أرسطو إلى أن الناس يفتقدون الرؤية الصحيحة والتقييم الحقيقي للحكم، فهم يصفون الحكام الطغاة وأتباعهم بالفظاظة والغلظة في معاملاتهم، دون الوقوف عند المظالم التي يتسببون فيها، كما يشير إلى الانقلابات السياسية

(٤٩) السابق، ص٢٩٧.

(٥٠) السابق، ص٢٩٨.

التي تتم ضد الحكومات، مؤكدا على انغماس الحاكم في الملذات الجسمانية[٥١]، مما يؤدي إلى انصرافه عن شؤون السلطة ومهامها إلى إشباع ملذاته، ومن ثم يضعف الحكم، وتتهاوى أركان نظامه، وقد يفقد السلطة، من خلال انقلاب أو صراع أو خيانة.

والملاحظ أن أرسطو كان يقرأ مجتمع عصره قراءة سياسية واقعية، فهو يستشهد بوقائع رآها بنفسه أو من المرويات التاريخية ليدلل على آرائه، ويشير إلى أسماء الحكام الطغاة، والملوك المستبدين، والانقلابات السياسية عليهم، وحكم الأقلية، ومواقف أفراد الشعب، من الحكومات وغير ذلك. وبعبارة أخرى: إن أرسطو قدّم قراءة سياسية ناضجة لوقائع عصره، مسترشدا بما ورثه من أستاذه أفلاطون من ناحية ومن بقية الفلاسفة من ناحية أخرى. وقد اتخذ معايير واضحة خلال تأملاته لنظم الحكم والدول في عصره أو العصور السابقة عليه، ألا وهي: العدالة، ومصلحة الناس، والسعي إلى الخير، ونبذ الشرور، والاستقرار المبني على العدل الاجتماعي، وتوزيع الثروات، ونبذ الطغيان والمظالم. وكلها قيم عظيمة تعد مبادئ خالدة في التراث السياسي الإنساني، بغض النظر عن اختلافنا في تفصيلات تتصل بمن يحق له أن يختار من يحكمه أو ينتخبه، وقد استعرض أرسطو كافة أشكال الحكم، المتوقع قيامها في المجتمعات الإنسانية. وبذلك يكون قد أنزل الفكر السياسي من علياء المدينة الفاضلة التي بناها أفلاطون لينظر بشكل واقعي وعملي إلى حياة البشر أنفسهم، وما يصطلحون عليه من قيم وقوانين ونظم للحكم أو بالأدق الدستور.

كما أن تقسيم الدولة وبناءها الكلي كانا حاضرينِ في ذهنه بشكل واضح، مع إدراك للعوامل المؤثرة عليهما، وإمكانية خضوعهما للأغنياء والمتسلطين، فهناك في دولته: محفل الأمة المختار، ومناصب الحكم، ومجالس القضاء والتسليح والرياضة، ويمكن أن يتم ابتزاز الأغنياء والأعضاء، وإصدار قوانين تلائم أصحاب السلطة المستبدة، وهو يبرع في المقارنة بين حال نظم الحكم

(٥١) السابق، ص٢٩٠.

إذا تحكمت فيها طبقة الموسرين أو المتسلطين أو الفقراء الدهماء، متوقعا كافة التقلبات الممكن حدوثها(٥٢).

كما يتحدث عن مختلف السلطات في الدولة وصلاحياتها مثل السلطة المالية، وسلطة الأسواق، وسلطة أهل الريف وأهل المدن، واختصاص كل منها(٥٣)، مما يجعل رؤيته أكثر تفصيلا وعمقا، وكأنه يرسم حدود الدولة، ويضع أطرها بوضوح، مدعما فكرته عن الحكومة الدستورية المستهدفة للصالح العام والاكتفاء الذاتي.

ولاشك أن نظرية أرسطو السياسية كانت عميقة ومعقدة في بنائها، لأنها اشتملت على ثلاثة مستويات: أخلاقي، واجتماعي – اقتصادي، ومؤسساتي، ومن هنا ينبع تأثيره غير العادي على الفكر السياسي اللاحق وإلى عصرنا الحاضر(٥٤).



وفي نهاية **تطوافنا** مع الفكر السياسي في العصر اليوناني، يمكن القول إن أبرز سمات نظم الحكم فيه تتجلى في عدة نقاط وقضايا:

- إنها كانت جزءا من تصورات الفلاسفة ورؤاهم عن الكون والعالم والحياة، وقد استخدموا نظرياتهم الأخلاقية كأساس في تفسير السلوك السياسي؛ مما يستلزم دراسة فلسفاتهم بشكل عام بوصفها أساسا في تفسير السلوك السياسي.

- كان غاية الفكر السياسي اليوناني بناء المدينة الفاضلة، وتقديمها كصورة تحقق السعادة الحقيقية للناس، إلا أن هذا الفكر تأثر بعنصرية الحضارة اليونانية التي لم تعرف الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة، والأهم أنها جعلت

(٥٢) السابق، ص٢١٩، ٢٢٠، وانظر أيضا الصفحات التالية لها إلى ص٢٣٨، وفيها تفصيلات كثيرة عن المؤسسات والسلطة القضائية وطبيعة أهل الحكم وأدوارهم.

(٥٣) السابق، ص٣٤١ – ٤٧.

(٥٤) علم الاجتماع السياسي، فيليب برو، ترجمة: د.محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، ص١٦٩.

الفرد في إطار مدينته المحدودة، ينتمي إليها فقط، وينظر من خلالها إلى العالم من حوله، ويجعل انتماءه لها، أساسا لمواطنته ومشاركته السياسية، والتي لم تشمل جموع الشعب وفئاته وطبقاته كلها، وإنما اقتصرت على فئة الفلاسفة والمحاربين والحراس، وحُرِمت منها بقية فئات الشعب، ناهيك عن تميز الفئة الحاكمة عن بقية الشعب.

مما يجعلنا نصف تلك الفلسفة بأنها ذات رؤية شاملة للعالم World Outlook، وتعني النظر إلى العالم بما فيه من مجتمع وأنظمة، من خلال نسق قيمي ومعرفي، غير خاضع للمؤثرات الخارجية أو الداخلية، وإن كان يعاب عليه وجود فكرة الحتمية فالفرد لا يملك حرية الاختيار بمعناها الواسع (٥٥)، لأنه خاضع للنسق الكلي وللتوجهات الفلسفية التي فيه، فيمكن أن نطلق عليه أنه نسق كلي شامل، ولكنه مغلق، لأن الفيلسوف متأثر- بداية ونهاية -بمجتمعه وعصره والمعارف المتوافرة له.

- إن الفلسفة السياسية الإغريقية سعت إلى إزالة أسباب التوتر والصراعات في المجتمع ذاته، وبين طوائفه العديدة، من خلال بناء نظام سياسي يساعد على توفير أطر أخرى من وسائل التعبير ونيل الحقوق بعيدا عن العنف. لذا، فإن السياسة يمكن تعريفها بأنها: استعمال وسائل غير عنيفة لمنع صراعات دموية، فهي تقدم طرقا بعيدة عن الكراهية والشحن، واستخدام عن الأيدي والخناجر(٥٦).

-المعلوم أن الفلسفة الإغريقية تأسست على دعم فردية المواطن الإغريقي، وانتمائه إلى مدينته، بدلا من القبيلة، مما عزز مشاركته في الحياة السياسية التي نادى بها الفلاسفة. لذا، فإن تلك الفردية قد فقدها المواطن بانضواء اليونان كلها تحت حكم الإسكندر الأكبر المقدوني، في أعقاب معركة " كيرونيا" عام (٣٣٨ ق. م)، فتلاشى شعور التميز الشخصي للمواطن، وعزف عن السياسة، وانغمس في الأخلاق، بعدما زالت الحواجز بينه وبين الأجانب (المتبربرين)،

(٥٥) معجم المصطلحات الاجتماعية، ص٤٤٦.

(٥٦) مدخل إلى علم السياسة، موريس دوفرجيه، ص٢٢٢.

وأيضا مع العبيد، متأثرا بالحضارة الهلينية التي أضافت روحانية الشرق إلى العقل اليوناني[٥٧].

- رأينا نظام الحكم لدى الإغريق واضحا في مدونات فلاسفتهم بشكل متكامل ومتناسق، ولكن الواقع الفعلي - كما ينبئنا التاريخ - أثبت أن كل ما طرحه الفلاسفة كان ضمن خيالاتهم، وأنهم كانوا يقدمون في كتبهم ومساجلاتهم ما يحلمون أن يكون، وليس ما طُبّق بشكل حقيقي . أي أن التصورات السياسية لنظم الحكم امتازت بالطرح النظري الخيالي والتجريد والكلام على إطلاقه، البعيد عن التطبيق الواقعي،وهذا يتعارض مع طبيعة الظاهرة السياسية التي تمتاز بالتركيب والتعقيد[٥٨].

- تأييدا للنقطة السابقة، فإن مشكلة الفكر اليوناني تمثلت في ثنائية (الهيولى والصورة) أو الروح والمادة، التي أكدها أفلاطون، ولم يستطع أرسطو أن يواجهها ويحل الأزمات التي نتجت عن إطار التفكير بها، فأصبحت الفلسفة تبدأ بالتصورات، وتنتهي بالتصورات، ثم إن الصلة بين الجواهر المتحققة في الخارج، والتصورات السابقة في الذهن لم يتم حلها، وبقيت كما هي، ولم يستطع منهج الديالكتيكي أن يحل الفجوة الناتجة عن عدم الرجوع إلى التطبيق لتصحيح الفكرة النظرية بشكل دقيق، فغرق الفكر في التجريد المطلق، وكانت فلسفتهم خليطا من الموضوعية والذاتية، لأنهم تخيلوا أن الموجودات كما هي لا تغيير فيها، وهي ثابتة كما تراها العيون وتعيها العقول[٥٩].

- إن تلك الفلسفة خالفت منطق الروح اليونانية نفسها، القائمة على الانسجام بين العالم الخارجي والعالم الباطن، وبين العالم الأكبر والعالم الأصغر، فكانت الثنائية بين الروح والمادة ضد منطق روح الشعب[٦٠]، فتظل جملة أسئلة قائمة:

---

(٥٧) خريف الفكر اليوناني، ص٥، ٦ .

(٥٨) مبادئ علم السياسة، د.نظام بركات، وآخرانِ، ص٥١، ٥٢.

(٥٩) خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، ص٤ .

(٦٠) السابق، ص٥.

هل هذا الفكر العظيم الذي يتغنى به الفلاسفة قد أقيم وطبّق بشكل الصحيح في التاريخ اليوناني؟ وهل جاء تطبيقه كما تخيله الفلاسفة أنفسهم؟ وهل تم تقويم التطبيق أو الفكر نفسه عند تطبيقه؟ الإجابة بالنفي قطعا، فهو فكر مبثوث في الكتب والمحاورات، ولكن تطبيقه كان محدودا، ولفترات مؤقتة، فلم نشهد تجربة حية على نجاحه، وأنه ساهم في حل مشكلات المجتمع. وبعبارة أخرى: إنه فكر نظري، نبع من الواقع المعيش بالفعل، وأراد أصحابه أن يعالجوا به الواقع، ولكنه ظل حبيس الكتب والعقول، وإن ساهم كثيرا في تطور الفكر السياسي البشري عامة، والغربي خاصةً.

- إن الفلسفة الإغريقية وفكرها وتصوراتها عن الحكم وأشكاله إنما هي فكر أرضي في الأساس، بمعنى أنه ينظر إلى أحوال أهل الأرض، وتقلبات الأيام بهم، ومن ثم تتكون مخيلته عن سبل تحقيق السعادة والنهضة لمجتمعه، والانطلاق من الأرضية والتأمل في أحوال المجتمعات وتبدلات الدنيا، يكاد يكون هو أساس الفكر الغربي المبني على التراث اليوناني الفلسفي والفكري، حتى عندما أقصوا الكنيسة في نهاية القرون الوسطى، ومطلع عصر النهضة، عادوا ينهلون من التراث اليوناني، مسلّمينَ ببعديه الأساسيين: إطلاق العقل البشري تفكيرا وتخيلا، بحرية مطلقة، ودون ضوابط أحيانا، ثم النظر في مشكلات المجتمعات والسعي إلى حلها حلا عقلانيا بشريا بعيدا عن سلطة الدين / الكنيسة، وإعلاء سلطة التشريعات البشرية.

- إننا نجد أيضا الطغيان- كنظام للحكم - موجود في توصيفات الفكر السياسي اليوناني، فيما يسمى "الملك الشامل" الذي يحكم بنظام أبوي، له كل السيادة والتصرف والحكم، دون وجود نقاش أو رقابة، فسلطته مطبقة وصلاحياته مطلقة، وقد لقّبه أرسطو بالملك صاحب السلطة الشاملة، لأنها خاضعة لاعتبارات أخلاقية تشبه سلطة الأب على العائلة، التي يقبلها الجميع ولا يناقشه فيها أحد[٦١].

(٦١) الطاغية، ص١١٥.

- بلا شك فإن الفلسفة السياسية الإغريقية - كما عرضنا ورأينا - توصف أزمات المجتمعات البشرية بشكل عام، لأنه ناتجة عن تأمل عقلاني عميق في أحوال البشر وأطماعهم للتسلط والطغيان، وشهواتهم العديدة في الثراء والاستحواذ، فلا عجب أن نجد الكثير مما تم عرضه من أشكال الحكم وعيوبه وسلبياته موجودا إلى يومنا في كثير من المجتمعات الإنسانية، فأشكال الحكم الديكتاتوري، أو التسلطي أو حكم الأقليات، أو تحالف الثروة والسلطة، أو الحكم المستند إلى العامة والدهماء، أو التفرقة بين الطبقات وشرائح المجتمع .. إلخ، كل هذا عانت ولا تزال البشرية تعاني منه إلى يومنا.

فالقضية ليست توصيفا لمشكلات مجتمع ما، وإنما السعي إلى حل هذه المشكلات وضمان عدم حدوثها، وتحقيق المبادئ الإنسانية العليا في الخير والحق والعدالة والمساواة، فإن الإعجاب بتطور العقل الفلسفي اليوناني القديم في محله، بالقياس إلى عصره، ولكن كان السؤال وما زال عن سبل السعادة، وهو ما دفع الفلاسفة لتأسيس مدنهم الفاضلة لعلها تجيب عن هذا السؤال ولو إجابة نظرية.

إن الفكر الغربي في عصور النهضة وأيضا في العصر الحديث مبني على كثير من طروحات ومنطلقات وتوجهات الفكر الإغريقي وكما هو باد في المصطلحات والآراء السياسية[٦٢]، وهذا سيتضح جليا عندما نعرض لنظم الحكم الحديثة والمعاصرة. ففكرة الديمقراطية كانت مستقرة في فكر الفلاسفة ووجدان الشعوب، وخبت خلال الدولة الرومانية، ثم عادت بقوة مستندة إلى الإرث اليوناني السياسي، خلال عصر النهضة، عبر أفكار جديدة مثل التنازل عن بعض سلطات الملك لتكون مشروطة وليست مطلقة، وإنجاز عقد اجتماعي بين السلطة والشعب، والاهتمام بالمجتمع المدني الذي صنعته فئات الشعب[٦٣].

(٦٢) علم الاجتماع السياسي، ص١٦٨.

(٦٣) الطاغية، ص٢١٤، ٢١٥.

٢) نظام الحكم في العصر الروماني :

نشأت الدولة الرومانية في بداية عهدها بوصفها " دولة المدينة" مكونة من قبائل عديدة في نظام يسمى نظام Pagus يتخذ من العرف رابطة تجمع، وتشابه نفس تكوين المدن اليونانية، في مفهوم الدولة المدينة، وقد سكنت القبائل الرومانية التلالَ المحيطة بمدينة روما، ومن ثم اتحدت وصارت لها حكومة ملكية، والملك ذو سلطان دنيوي وديني، يجمع القرارات السياسية والعسكرية والاقتصادية، ويقدم الذبائح للآلهة، ويوضع التقويم السنوي مع كبار رجال الدين، وهناك مجلس استشاري (مجلس الشيوخ، ولا يزيد عن مئة شيخ) وجمعية عامة مكلفة باختيار الملك، وكالمعتاد، تركزت السلطة في يد أقلية مختارة من العائلات الارستقراطية، وهناك دستور متعارف عليه يسمى Luspetiale خاصة في أوقات الحروب والتناحر القبلي، وظلت على هذا الوضع حتى العام (٥٠٩ ق.م)، عندما طُرِد " لوقيوس " وهو آخر ملك لروما، نتيجة الصراع بين الطبقات الارستقراطية، والسلطة المطلقة المستبدة للملك وأسلوبه المتجبر والمتكبر، خاصة أنه كان من أصل أجنبي، حيث كان ينتمي إلى العنصر " الأثروسقي "، مما أدى لتذمر الأقلية وعامة الشعب، فسقط الحكم وأقاموا النظام الجمهوري، بعد حكم ملكي لروما استمر قرنين ونصف، تعاقب عليه ستة ملوك؛ أقاموا تنظيما اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، بجانب تعظيم مكانة مجلس الشيوخ، الذي كان مرجعا للقرارات المهمة في الدولة[٦٤].

وقد أقاموا حكمهم على أساس التمييز بين ما هو روماني ولاتيني، ففي شمال أفريقية، كانت هناك مستوطنات رومانية لسكانها كافة الحقوق مثل مواطني الدولة الرومانية المتمتعين بالجنسية الرومانية، ومستوطنات لاتينية أدنى درجة من السابق، كانت مآلا للجنود الرومان المسرحين من الخدمة العسكرية، وتلتزم بدفع الضرائب، وكان الامبراطور يعين حكام المستوطنات، وهناك مجالس حاكمة فيها، وإن كان هناك إسراف في فرض الضرائب، والظلم المتمثل في معاناة

(٦٤) التاريخ الروماني، د. إبراهيم رزق الله أيوب، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٦م، ص٢٣-٢٦.

السكان الأصليين[٦٥]. ولم يدخل الرومان في صراعات دينية مع الشعوب التي حكموها، وإنما سعوا إلى ترسيخ المعتقدات السائدة لدى الشعوب المستعمرة من قبلهم، فقد أقروا المصريين على عقيدتهم فيما يسمى عبادة إله النيل، وحافظ الرومان على قدسية أعياد المصريين المتوارثة من أيام الفراعنة، بل وشاركوا فيها، فقد كان هدفهم الأساسي هو الاستفادة من خيرات مصر الكثيرة، واستمرار حكمهم وسيطرتهم عليها[٦٦].

وقد انتشرت في الدولة الرومانية قبل دخول المسيحية ما يسمى بالفلسفة الرواقية، والتي تعتمد على أن الفلسفة هي الفلسفة العملية وليست النظرية، أي يكون العمل مطابقا للعقل، وأن هذا العمل يجري متناغما ومتسقا مع قوانين الطبيعة، فالرواقية تتميز بأنها فلسفة أخلاقية، تجعل الفرد متسقا مع الطبيعة، غير خاضع لآراء وأهواء الفيلسوف فيما يصوغه من أفكار ومبادئ، فهو لا يقدم الخير وإنما يقدم ما يراه هو خيرا، أما الرواقية فتقرر أن العمل لا يكون خيرا إلا إذا صدر عن العقل نفسه[٦٧]. كما نادت الرواقية بالمساواة بين جميع البشر، والأخوة العالمية، وإيمانها بقانون الطبيعة الأزلي، الذي يساوي بين الجميع في الموت، فيجب أن يتساووا أيضا في الحياة، فلا فائدة من الطبقات الاجتماعية التي كونها القانون الوضعي المادي، وقد قَبِل الناس بتلك الفلسفة، لأنها خلّصتهم من انغماسهم في الغيبيات والجهل والشعوذة والسحر، التي تعني الهروب من الواقع[٦٨]. ثم انتشرت المسيحية في الدولة، بعد جهاد طويل من المسيحيين وتعرضهم لمذابح وقتل وتشريد، حتى استقرت في الدولة كديانة رسمية، مع تشربها بالفلسفة الإغريقية، واتخاذها من اللغة الإغريقية العامة لغة للخطاب

(٦٥) مظاهر الحضارة الرومانية البطلمية، د. الحسين إبراهيم أبو العطا، مكتبة نانسي، دمياط، مصر، ٢٠٠٧م،ص٤٧، ٤٨.

(٦٦) السابق، ص٢٠٣.

(٦٧) خريف الفكر اليوناني، ص١١، ١٢.

(٦٨) الامبراطورية البيزنطية من النشأة إلى الانهيار، د. أحمد غانم حافظ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،٢٠٠٧م، ص٢٠٧.

وليست اللغة الآرامية التي تحدث بها المسيح عليه السلام. إلا أنه مع استقرار المسيحية والكنيسة رسميا، طغت على السطح المتناقضات بين الطوائف المسيحية نفسها، بجانب المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والعنصرية، التي كانت متوارية قبل ذلك في صراع المسيحية مع الدولة الرومانية لعقود طويلة[٦٩].

ولعل أبرز ما يميز نظام الحكام الروماني هو النزعة العملية، فلم يهتم بالتأصيل النظري للظواهر السياسية، وإنما بالتطبيق العملي لظاهرة السلطة المركزية الموحدة، فقدمت الحضارة الرومانية الجانب التنظيمي والخبرة المعتمدة على المشاهدة والتجربة، ليكمل مواطن الضعف في الفكر السياسي اليوناني، الذي بالغ في الجانب النظري على حساب الممارسة، كما اهتم بالتحليل القانوني لظاهرة السلطة، فقدّم نظام الحكم الروماني مجموعة من القواعد والمفاهيم العامة التي صيغت حولها أطر نظامية فيما بعد. ومثالها، فكرة القانون الطبيعي، التي وضعها " شيشرون "، وكانت لها السيادة في ظهور النظريات المختلفة للقوانين[٧٠].

أيضا، فإن ما يستفاد من تجربة الحكم الروماني هو انتشار الفلسفة الرواقية به والتي دعّمت فكرة الدولة العالمية - بوصفها فكرة - بوصفها الدولة المثالية، التي تجمع الشعوب، وتعطيهم حقوقا متساوية، دون تمييز إلا على أساس ما يقدمه المواطن من عمل صالح. لذا، فقد دعت إلى الشعور بالإنسانية وطالبوا بإلغاء الرق، والمساواة بين الجنسين، وطهارة الأسرة والإحسان إلى الآخرين[٧١]، وقد تحققت تلك الفكرة بشكل أو بآخر من خلال امتداد الدولة الرومانية لتشمل شعوبا عديدة، ونشرت بين الناس فكرة المواطنة، والتساوي في الحقوق والواجبات، بجانب التأثر بالعقيدة المسيحية، وإن كانت مجرد أفكار لم تطبق، وعانى الناس من الطبقية والعنصرية.

---

(٦٩) السابق، ص٢٠٩، ٢١٠.

(٧٠) مبادئ علم السياسة، ص٥٧، ٥٨.

(٧١) السابق، ص٥٤.

لقد أكد شيشرون أن الحاجة إلى الدولة هي غريزة الإنسان الطبيعية، فالدولة مثل المؤسسة المساهمة، والعضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها، أما تعريف الدولة فهي مجموعة من الأشخاص يمتلكون الدولة وقانونها بالمشاع فيما بينهم. وفي هذا التعريف إشارة واضحة إلى مصلحة الناس المشتركة، وأهمية المساعدة المتبادلة بينهم، وضرورة الحكم العادل لأعضاء الدولة. كما أشار شيشرون إلى الحكومة الممثلة عن الشعب، وميز بينها وبين الملك، مفضّلا أن يكون نظام الحكم مختلطا جامعا بين محاسن الملكية والارستقراطية والديمقراطية، كما شدد على الدستور المختلط أيضا لتحقيق ذلك. أما القانون عنده فيعتمد على فكرة القانون الطبيعي النابع من وجود قانون عام للطبيعة، وأن على الأشياء الطبيعية التوافق معه، وينبثق هذا القانون من الحكمة الإلهية للعالم ومن الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر[٧٢].

إن الحضارة الرومانية سقطت لأسباب عديدة، نتجت عن مظاهر وأسباب جلية واضحة، تبدت في الفوضى الفكرية، لغياب فلسفة ورؤية جامعة مقنعة للناس، واليأس السياسي من التغيير، والعسر الاقتصادي، والمظالم الاجتماعية، والتسلط البيروقراطي، وكل هذا ناتج بوضوح عن نظام الحكم السياسي الذي أنتج طبقة أرستقراطية، تحكمت في الحياة البيروقراطية، من خلال سيطرتها الواسعة على الأراضي الزراعية بما عليها من عبيد وفلاحين، عبر نظام الإقطاع. ومع انتشار الديانة المسيحية، وإيمان عامة الشعوب في الدولة الرومانية بها، اعتقد الناس البسطاء أنهم سيجدون خلاصا فيها، وتحقق لهم المساواة والعدالة، ولكن الطبقة الأرستقراطية تمسكت بوثنيتها المستندة إلى الفلسفة الرواقية والأفلاطونية الحديثة[٧٣].

لقد انتشرت هذه المبادئ بشكل خاص في الدولة الرومانية، لأن هناك طبقات من العمال والفقراء كانوا وافدين على الدولة وهؤلاء عانوا كثيرا من المظالم

(٧٢) السابق، ص٥٥، ٥٦.

(٧٣) الامبراطورية البيزنطية من النشأة إلى الانهيار، ص٢٠٣، ٢٠٤.

الاجتماعية والتهميش والإقصاء، بسبب النزعة العنصرية التي كان عليها الحكم الروماني، الذي سمح لجماعات كثيرة العدد من الجرمان بالعمل في المزارع وخدمة البيوت والوظائف الدنيا في المدن فيما يسمى بـ"الجرمان المتبربرين"، وهؤلاء وجدوا في المسيحية خلاصا روحيا ونفسيا، وآمنوا بفكرة المساواة بين الناس، إلا أنهم لم يجدوا هذا في المجتمع الروماني نفسه(٧٤)، وقد فشلت الامبراطورية الرومانية في مواجهة تحدي الجماهير العادية من البربر وغيرهم داخل الدولة، مثلما فشلت في مواجهة تحديات الدول الأخرى مثل الفرس والمسلمين والجرمان المقيمين على أطراف الدولة، فانهارت الدولة كلها، خصوصا أن المسيحية – بالرغم من الإيمان بها رسميا – نشرت قيما ومبادئ وأخلاق تتعارض مع الوثنية التي أبقت النظام الارستقراطي الحاكم، ودعمت وجوده، مما زاد من رفاهية الطبقات الحاكمة وترفها، مع شدة فقر الشعب، وإحساسه بالظلم (٧٥).

وعلى الجانب الآخر، هناك نظام للحكم ساد في العصور القديمة بشكل عام، ولا يمكن تحديد عصر بعينه، وإنما يكاد أن يشمل كل العصور، وهو ما يسمى **"النظام الملكي مطلق الوجود"** على نحو ما نجد في حكم البرابرة، وهو موجود أيضا في الامبراطورية الفارسية القديمة، حيث الملك لديه سلطات مطلقة، ويحظى بقبول شعبي لأنه نال الحكم عن أبيه أو سلالة عائلته، ويمكن وصف نظامه بأنه " نصف ملكية، ونصف طغيان "، فلم يغتصب الحكم بل ورثه، ويتصرف مع شعبه بمزاج السيد مع عبيده، وبسلطات مطلقة، لا رادع لها(٧٦).

إن حقبة العصور القديمة، كان الشكل الغالب فيها لنظام الحكم هو الحكم الملكي الوراثي، المتحكم في كل شيء، وهناك بطانة حول الملك تشير عليه، وتحتمي به، ويتوقف صلاح الأمة وتقدمها على قوة شخصية الملك ذاته، وطموحاته، ورغبته في نهوض ملكه، وتسجيل إنجازات تاريخية تنسب له.

---

(٧٤) الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، د.حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط٢، ١٩٩٨م، ص١٩٣، ١٩٤م.

(٧٥) الامبراطورية البيزنطية من النشأة إلى الانهيار، ص٢١٢، ٢١٣.

(٧٦) الطاغية، ص١١٦.

مما يدفعنا إلى الحكم بأن هذه الأنماط الملكية الوراثية حققت استقرارا نسبيا لشعوبها، مما أسهم في نشوء الحضارات وازدهارها، وتمددها، ومن ثم تكوين الامبراطوريات. وقد كان هذا الشكل هو السائد في العصور القديمة عامةً، فتطور الدولة مرتهن بجهود الملك ومن يعاونه، إذا أحسن الحكم والقيادة، وساس رعيته بعدل ومساواة، تتقدم الدولة، وإن انغمس في الشهوات، وترك حاشيته ترتع وتظلم، تأخرت الدولة، وزاد السخط، ولجأ جنوده إلى كبت الشعب لمنع ثورته أو تمرده.

وبعبارة أخرى: فإن نظم الحكم في الفلسفة الإغريقية ثم في عصر الدولة الرومانية كانت أفكارا وتوصيفات ونظريات مدونة، يتحدث عنها الحكماء والفلاسفة، ولكنها لم تطبق بشكل عام في الحقب التاريخية القديمة، حيث سادت النظم الملكية المعهودة.

٣) نظام الحكم في الفكر السياسي المسيحي في العصور الوسطى:

تميز النظام السياسي المسيحي في العصور الوسطى الأوروبية بالصراع الحاد بين رجال الكنيسة والدولة الممثلة في الامبراطورية، ومحاولة كل منهما الاستئثار بالنفوذ والسيطرة، من أجل احتواء الآخر، والذي انتهى بظهور الدولة القومية، وإقصاء الكنيسة، وسيادة العلمانية بنوعيها (الجزئي أو الكلي) في الحياة.

فبعد انتشار المسيحية في الدولة الرومانية وامتدادها إلى بقاع عديدة في العالم، فإن سلطان الكنيسة اشتد، وتصاعد نفوذ رجالها، حتى باتت سلطة الكنيسة موازية لسلطة الامبراطور، واتجه دور الكنيسة نحو المحافظة على الوحدة والنظام ومحاربة الفوضى، وظهر ما يسمى نظام البابوية في الامبراطورية الرومانية، بتعيين البابا أسقف روما مستشارا للإمبراطورية فصارت له سلطة شبيهة بسلطة الامبراطور على حكام الولايات، ولما انتقل مقر الحكم الروماني إلى القسطنطينية، أصبح البابا في روما يتمتع بسلطات دينية وسياسية واسعة[٧٧].

---

(٧٧) انظر: علم السياسة، إبراهيم درويش، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٥م، ص٧٩ - ٨٣.

لم يقم الفكر السياسي في العصور الوسطى على أسس علمية، فدار حول معتقدات جامدة، مستمدة من الديانة المسيحية، التي قدمت فكر رجال الدين على أنه حقائق غير قابلة للنقد، باستثناء بعض الآثار المتفرقة لكل من القديس أوغسطين، وتوماس الأكويني. وقد تركز الفكر السياسي خلال هذه الفترة حول توضيح العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، وتبرير سيطرة الكنيسة، وسيادة البابا الروحية، وخضوع الدنيا وملوكها للكنيسة، من أجل إنشاء امبراطورية مسيحية تسيطر على كل أوروبا، وتبلورت هذه الفكرة على يد الفيلسوف دانتي الإيطالي الذي دعا إلى حكومة عالمية[٧٨]. وقد تركزت جهود الكنيسة على ربط الشعوب الأوروبية بها، وتعميق العلاقة بين الإنسان والخالق، دون النظر إلى المشكلات الدنيوية، وأن الفيلسوف المسيحي يرتبط بالديانة ارتباطا كاملا، مع أهمية الإيمان بوحدة الفكر والإنسان وعدم التفريق بين أجزاء العقل البشري[٧٩].

ويمكن وصف نظام الحكم في تلك الحقبة بأنه **الحكم الثيوقراطي** Theocracy وهو الذي يأخذ برقاب الناس تحت حكم مطلق باسم الإرادة الإلهية، فهو يتخذ الدين ذريعة للتسلط، مستندا إلى بعض التأويلات الدينية التي يصوغها علماء مقرَّبون من السلطان، يزينون له الاستبداد، ويُلبسون على الناس الحكم بتفسيرات دينية، وهذا الحكم يستخدم في الأعم الغالب الدسائس والرشاوى واستمالة الأشخاص بالكذب على الله، وينشأ هذا الحكم عندما ينقسم المجتمع إلى فئتين: حكام ومحكومين، ويتخيل الحكام أنهم من طينة مختلفة عن الناس أو طبيعة غير طبيعة المحكومين، وبعضهم يدّعي أنه من نسل الآلهة، وآخرون يدّعون أنهم مفوضون من الله، وفي جميع الأحوال فإن السلطة هنا مبنية على أساس إلهي، وقد نشأت في العصور القديمة نظرية " الحق الإلهي المباشر" لأن الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة دون تدخل لسلطة أو إرادات أخرى

(٧٨) انظر: فلسفة العصور الوسطي، محمد طه بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م، ص١٩٠-١٩٥.

(٧٩) السابق، ص٥،٦.

في حكمه، ثم تطورت الفكرة بما سمى نظرية " الحق الإلهي غير المباشر " أكثر في العصور الوسطى في أوروبا، بالفصل بين الله والحاكم، فالله لا يختار حاكما مباشرة، وإنما يتولى الحاكم بتوجيه من الإرادة الإلهية(٨٠)، وقد خطت المسيحية خطوة، بتقرير أن الملوك بشر، يتمتعون بسلطة من الله، وأن الله سيحاسبهم في الآخرة، ولهم في الدنيا السمع والطاعة والامتثال لأحكامهم(٨١)، ونظروا إلى الحاكم المستبد على أنه سيف الله المنتقم من الأشرار والعصاة، ووفق العقيدة المسيحية فإنه لا مقاومة للشر، وأن استبداد الحاكم يمكن أن يفهم على أنه عقاب من السماء على كثرة الشرور في العالم(٨٢).

وهذا الوضع يفسّر أسباب لجوء أوروبا إلى الفكر العلماني، حيث كان الدين مطية لرجال الكنيسة وللملوك على السواء، من أجل السيطرة السياسية، وتحقيق الاستكانة الروحية لشعوب أوروبا، ومن ثم امتصاص دمائهم، بفرض ضرائب باهظة عليهم، ثم حشد الجيوش من أبناء الشعب لخوض حروب دامية، بعضها في صراعات مذهبية، وبعضها من أجل توسيع سلطة الملك وأراضي مملكته، واستيلائه على أراض جديدة، لمزيد من المكوس التي تفرض على الرؤوس، ناهيك عن الحملات الصليبية التي استمرت على بلاد الشرق، بشعارات نصرانية، أفنت عشرات الآلاف من مسيحيي أوروبا، وأدت إلى مقتلة كبرى، مع فساد ودمار في بلاد الشام، في حقبة استمرت زهاء مائتي عام.

فصار الدين وسيلة سياسية، وليس سبيلا للهداية، وأصبح من المسلَّم به أن الملوك ورجال الكنيسة هم خلفاء لله على الأرض، وأن سلطاتهم مستمدة من الله، بل إن رجال الكنيسة هم وسطاء إلى الله، فمن التمس المغفرة، وطلب الجنة، فعليه

(٨٠) الطاغية، ص٢٢، ٢٣. يذكر أن الحكم الثيوقراطي أساسه الفكر السياسي اليهودي القديم الذي جعل الحكم مستمدا من الله، تمييزا لهم عن الأمم الأخرى، فالشعب اليهودي هو شعب الله المختار، فإسرائيل يحكمها الله بصورة مباشرة على نحو ما جاء في أسفارهم نحو ما كان يقول الملك جيمس الأول " إننا نحن الملوك نجلس على عرش الله في الأرض ". ص١٣٤.

(٨١) السابق، ص١٣٨.

(٨٢) السابق، ص١٤٠، ١٤١.

بالاعتراف أمام الكاهن، وشراء صكوك الجنة التي راجت في العصور الوسطى، وتربحت منها الكنيسة. وللأسف فإن العلمانيين العرب والمسلمين، ينسون هذه السياقات الزمنية، وينقلون مفاهيم الفكر العلماني للبيئة الإسلامية، دون فهم ما يتصل بها من دلالات فكرية وتاريخية، وكيف أن المسيحية تختلف عن الإسلام، وأن تجمد الكنيسة في أوروبا كان سببا في تخلفها الحضاري، بعكس واقع الأمة الإسلامية، فالإسلام سبب لهداية العرب، ووحدتهم، وفتوحاتهم، ثم بناء الحضارة الإسلامية الزاهرة، فشتان بين السياقات والدلائل، والظروف والنتائج، والمفاهيم والقراءات.

وقد كانت صورة نظم الحكم في العصور الوسطى مقسّمة على أساس ديني: فهناك أولا: العالم الإسلامي، والمتمثل في دولة الخلافة الإسلامية، وكل ما يتصل بها من ممالك ودول، تنهل من ثقافتها، وتدور في فلكها، وقد احتلت المناطق الوسطى من الأرض، في قارتين أساسيتين، هما أفريقيا وآسيا، وتمددت إلى أوروبا شرقا بسيطرة المسلمين على تركيا، بعد إسقاط الدولة البيزنطية، وغربا من خلال تواجد المسلمين في الأندلس منذ قرون عدة، وكان نظام الحكم لدى المسلمين قاعدته الإيمان، وقانونه الشريعة، ويعيش الناس في أمان وسلام، مع تقدم كبير في العلوم والفنون والآداب، ومهابة عظمى للمسلمين في أرجاء قارات العالم ولدى شعوبها.

وهناك ثانيا: العالم المسيحي، الذي كان منحصرا في أوروبا، المنقسمة على نفسها إلى دويلات وإمارات متناحرة، وكلها تستمد رضا باباوات الكنيسة في أوروبا، وتعاني تأخرا وفقرا ومرضا، ومظالم اجتماعية، واستبدادا سياسيا. وهناك ثالثا دول وثنية في دياناتها، مثل الصين والهند ومنغوليا وشمالي آسيا في سيبيريا، وبعض مناطق أفريقيا.

يقال هذا، لأنه من مشكلات الأدبيات السياسية وتنظيراتها؛ أنها واقعة في إسار المركزية الأوروبية، تحكي تاريخها وفلسفاتها وفلاسفتها، ولا ترنو إلى كون العالم الإسلامي كان بقعة حضارية كبرى مضيئة في العصور الوسطى، بينما كانت أوروبا تعيش جمودا دينيا، وتكلسا مجتمعيا، وتخلفا حضاريا.

نظم الحكم المعاصرة :

استند الفكر السياسي الحديث على مفهومين أساسيين ظهرا في فلسفة "جون لوك" (١٦٣٢-١٧٠٤)، وتتلخص في مقولته: " إن جميع أشكال الحكم محدودة في سلطتها، وهي لا توجد إلا برضا المحكومين"، فالركنان الأساسيان في بناء السلطة هما: الحرية والمساواة، وتفرعت منهما حقوق عديدة: حق الحياة، وحق الملكية، وحق المساواة، وحق الحرية .. إلخ، مؤكدا على أن الحقوق سابقة على المجتمعات البشرية حتى لو كانت بدائية، وأن حقوق البشر تولد معهم، ولم تظهر السلطة إلا من أجل حماية هذه الحقوق وتنظيم الحصول عليها، عندما يتنازع الناس فيما بينهم، فالناس جميعا متساوون، والسلطة السياسية تقوم على تعاقد مع الشعب، يتنازل فيها المحكوم للحاكم عن بعض حرياته من أجل أمن واستقرار(٨٣).

ومن هنا نصل إلى محورية الفكر السياسي المعاصر وهي أن الديمقراطية تجربة إنسانية جاءت بعد كفاح للإنسان على امتداد قرون من أجل إثبات كرامته وآدميته وقيمته، ويأتي دور كل من العقل والأخلاق من أجل المحافظة على إنسانية الإنسان وحرياته، بغض النظر عن جنسه ودينه وعاداته وتقاليده(٨٤).

وكي تتضح الصورة أكثر، فإن قاعدة الفكر السياسي الحديث تتألف من مبدئين أساسيين، كليهما يتصل بذات الإنسان، الذي هو أساس الحكم، وهما: الحرية والمساواة، ومن خلال هذين المبدئين، تفرعت جملة الحقوق الإنسانية منها. فقد بات الإنسان محورا للتفكير السياسي، وذلك ناتج عن انفصال الفكر والفلسفة عن سلطة الكنيسة، بعدما وجد الفلاسفة أن لا فائدة من تغيير الكنيسة لأفكارها، ولا أمل في أي إزاحة لسلطانها، فلا مفر من تنحية

(٨٣) الطاغية، ص٢١٨-٢٢٠ أما الحقوق المقصودة فهي المساواة في فرض الضرائب وأمام القضاء، والتكاليف والأعباء، وتولي الوظائف العامة، والخدمة العسكرية. ومن الحريات: حرية التفكير، والتنقل، والتملك، والاجتماع، والصحافة، والعقيدة، والعبادة، والمسكن .. إلخ.

(٨٤) الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، د. إمام عبد الفتاح إمام، ص٢٤، ٢٥.

الدين ومعابده تماما عن الحياة، وجعله مقتصرا في القلوب، والنظر إلى واقع الإنسان، ورغباته، ومتطلباته، وتكون مهمة نظام الحكم تلبية كل هذا، ومنها يستمد شرعيته، ويرتكن في سلطته.

وكل هذا، يعتمد على مبدأين رئيسيين في الممارسة السياسية، وكلا المبدئين توأمانِ غير منفصلين، وهما: السلطة الشعبية في صنع القرار، والمساواة في الحقوق عند ممارسة تلك السلطة [٨٥]، وقبلهما ستكون الحريات والحقوق مصونة ومتوافرة، فلا سلطة لشعب مقموع، ولا مساواة لشعب تعاني فئات منه التمهيش والإقصاء.

هذا، ويمكن أن نصف نظم الحكم في النظم السياسية المعاصرة بأنها نظم معقدة مركبة، فقد تقدمت المجتمعات البشرية تقدما هائلا في مختلف الأصعدة، وزادت الخدمات الاجتماعية والاقتصادية والأمنية، مما استدعى تعقّد النظم الحاكمة ذاتها، وهي في جميع الأحوال خاضعة للنظام السياسي الذي يتولى توجيهها، ويسنّ من القوانين والتشريعات ما يحميها، ويساعد على تطويرها، فالتطور التكنيكي يجعل السلطة ذات دور مؤثر في تنظيم الكثير من القطاعات والخدمات، وإيجاد التنسيق فيما بينها، خصوصا في المجتمعات الصناعية الرأسمالية الحديثة، حيث الخدمات الاجتماعية ضخمة، وشؤون الدفاع الخارجي وإدارة الجيوش متسعة متمددة، ناهيك عن الأجهزة الأمنية دوائر الفكر والقرار ومراكز الأبحاث، والتنظيمات السياسية الصغرى في البلدات والمدن والمحافظات والولايات، مما أدى إلى تغول وتعملق الجهاز الإداري والتنفيذي، الذي يحتاج إلى مؤسسات تشريعية تواكب متطلبات نموه والمشكلات التي تواجهه[٨٦]. فشتان ما بين النظم الحاكمة قديما والنظم الحديثة، وللمزيد من الدقة، فإن هناك أنظمة حاكمة متطورة معقدة، مواكبة للتطور العلمي والاجتماعي والاقتصادي الهائل في حياة شعوبها على نحو ما نجد

(٨٥) السابق، ص٣٨.

(٨٦) انظر: مدخل إلى علم السياسة، موريس دوفرجيه، ص٢٣٨ -٢٤٠.

في العالم المتقدم (الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد الأوروبي، اليابان)، وهناك نظم حاكمة في مدارج النمو والتطور، وهناك نظم حاكمة متخلفة، وهذا كله عائد إلى حظ الدولة نفسها من الحضارة والنهضة، فكلما تقدمت تعقدت مؤسساتها، وتنظمت حياتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

والأهم في هذه النقطة ألا يكون تعقّد النظم في الدولة سببا في إعاقة نموها، بسبب روتينية المؤسسات، وكثرة القوانين، وتداخل الاختصاصات. وقد استطاعت النظم الحديثة في الإدارة أن تواجه ذلك من خلال برامج وتقنيات، ذلك لأن إنشاء المؤسسات والهيئات وما شابهها من إدارات؛ هدفه تسهيل حياة الناس ومواجهة مشكلاتهم، وعلاجها، وإدارة أزمات المجتمع باقتدار وكفاءة. يقال ذلك، لأن من أسباب فشل القادة السياسيين أنهم يغرقون أو تغرقهم روتينية دوائر اتخاذ القرار، فيما يسمى بالدولة العميقة، التي بها جيوش من الموظفين المعطلين لأي تنمية ونهضة.

وقد جادل المفكرون الليبراليون السياسيون- منذ أواسط القرن التاسع عشر - في قضية "**الحكومة المفرطة**" على اعتبار أن الحكومة تقتصر على أعمال السياسيين، ورأوا أن اتساع مفهوم الحكومة وسلطاتها إلى درجة سيطرتها على كل شيء؛ إنما هو إفراط شديد في مهامها، ولابد من ترك كثير من الأمور لصالح جهات وهيئات أخرى، فقد تحدثوا عن أن أجهزة الدولة الأخرى يجب أن تكون مستقلة نوعا ما عن الحكومة وتقلباتها، فيما يعرف بالخدمات المدنية والتي تُدعَم بالضرائب. وكذلك، لابد من إبعاد الحكومة عن التحكم في السلوك (سلوك الأفراد والجماعات)، وتتولى هذه المهمة: دور العبادة، العائلة، التقاليد، وغير ذلك من مراكز التوجيه[٨٧].

ويقترب هذا المفهوم مع مفهوم "**الحكومة الشمولية**"، التي جسدها النظامان السوفيتي والنازي، وتعريفها: أن تعرف الحكومة كل شيء، وتدير كل شيء، وتتحكم في كل شيء، على يد سلطة مفردة ترى كل شيء بعيون أجهزة موظفيها الإداريين،

(٨٧) معجم المصطلحات الجديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص٣١٣.

وتتدخل في السياسات العامة للدولة، والإدارة التفصيلية لجميع مظاهر الوجود في الفضاء العام، حتى الإجراءات المحلية والنسل. وهذا يضاد الفكر الديمقراطي الليبرالي الذي يفعّل مؤسسات أخرى في المجتمع للعمل والنشاط العام والمدني مثل المدارس والسجون والمصانع ورجال الدين ومنظمات المجتمع المدني... إلخ، بهدف تحقيق الرخاء والهدوء والانسجام والفاعلية والتناغم، مع عمل الحكومة السياسي، وأيضا تفعيل نظام الحكم الذاتي للأفراد، بغية من الحد من الإسراف في مهام الحكومة(٨٨)، فالحكومة صانعة للسياسات والبرامج، وتقترح القوانين لحل المشكلات، وتترك التفصيلات والجزئيات للإدارات المعنية، التي يقوم بها التكنوقراط.

ولذلك، فإن تقييد مهام الحكومة المفرطة، الساعية إلى التحكم في كل شيء، لهو أمر مهم، لأنه يضع مؤسسات المجتمع ومكوناته في وظائفها الطبيعية، المتعلقة بالتوجيه والتربية والنصح، والتي لا ينبغي أن تخضع بأي حال إلى تقلبات السياسة وتبدلات الساسة، لتقتصر مهام الحكومة على قيادة دفة الدولة سياسيا، دون أن تتحمل ما لا ينبغي تحمله، وتنشغل بأعمال هي مهام تقع على المسؤولين التنفيذيين.

والحكومة المفرطة ما هي إلا صورة للحكم الاستبدادي، حين يتحول هذا من حاكم عادي إلى حاكم طاغية، وتكون غايته النهائية الاحتفاظ بملكه، عبر تدمير روح المواطنين، وزرع الشك بينهم، مما يؤدي إلى انعدام الثقة في أنفسهم، وجعلهم عاجزين عن فعل أي شيء، وقول أي شيء. وتعويدهم العيش بلا كرامة، وقبول الخسة والمهانة. وكل هذا يتم من قبل الحاكم المستبد، من خلال الاعتماد على طريقة أرسطو المسماة بـ "التطهير"، وذلك بالقضاء على البارزين المتميزين من الرجال في مجتمعه، وأصحاب العقول الناضجة، بل وكل من تميّز بين الناس، ومنع مختلف التجمعات للمواطنين، خاصة التجمعات الثقافية والفكرية، لأن تعارف المواطنين معناه وجود ثقة متبادلة بينهم وهذا ما

---

(٨٨) السابق، ص٣١٣.

لا يريده الطاغية، ومن ثم زرع الشعور بفقدان الانتماء في نفوس الناس، وإشعار الفرد أنه غريب في وطنه، كما يسعى الطاغية إلى وضع عيون وجواسيس على كل أبناء المجتمع عبر أنظمة شرَطية ومخابراتية، تجعله يعرف كل صغيرة وكبيرة تحدث في المجتمع ويقوم بها الناس. ومن وسائل الطاغية أيضا إفقار شعبه، حتى لا يكلفه حرسه شيئا من جهة، وحتى ينكب الناس على توفير قوت يومهم من جهة أخرى فلا ينشغلوا بالسياسة، كما يلجأ أحيانا إلى إشعال الحروب، وإثارة الفتن والقلاقل في المجتمع، حتى يتعلق الناس به على أنه الحاكم القوي المخلص، الذي يستجيرون به في وقت المحن(٨٩).

وقد يتعلل البعض بما راج في الفكر السياسي الحديث، خصوصا بعد الثورات بما أطلقوا عليه نظام " **المستبد العادل** أو المستنير أو الطاغية الخيّر الصالح "، والتي راجت كثيرا في النظم الشمولية الحديثة (وأيضا القديمة)، وهي خرافة في النهاية، لأن الاستبداد أساسه الظلم في داخله، وبالتالي لا يمكن تحقيق تلك المعادلة، بأن يكون الحاكم مستبدا وفي نفس الوقت مستنيرا، وكان الملك فردريك الأكبر من أبرز نماذج المستبد العادل، والذي أعلنها صراحة بأنه وصل مع شعبه إلى أقصى مدى عنده، وقال: " لقد وصلت أنا وشعبي إلى اتفاق يرضينا جميعا، يقولون هم ما يشتهون، وأفعل أنا ما أشتهي ". ويذكر أن الملك فردريك حظر النقد العلني بشكل عام وهو ملمح أساسي في الحرية المزعومة، كما أصدر منشورا بمنع نقد التدابير الحربية والمراسيم الضريبية، وعندما اعترض عليه أحد مستشاريه بأن هذا سيكون عملا غير أخلاقي، ردّ عليه الملك قائلا: ومتى كانت الفضيلة معوقا لعمل الملوك ". ومن هنا يمكن القول إن المستبد العادل يتعامل مع الأخلاق من منظور نفعي، لأن الفضيلة ذاتية والأخلاق ذاتية، يؤولها المستبد كما يشاء، ويمكن أن ينقلب في لحظة من حاكم صالح إلى طالح، طالما أنه يستطيع تبرير ذلك(٩٠).

---

(٨٩) انظر: الطاغية، ص١٢٠، ١٢١، ١٢٢.

(٩٠) الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، ص٤٤ . يذكر أن أغلب أنظمة الحكم في العالم الثالث اعتمدت هذا النمط من الحكم بعد جلاء المستعمر الغربي عنها، والأمثلة في عالمنا العربي والإسلامي غنية عن الذكر، كما أن عواقبها بادية للعيان: هزائم وفضائح وفساد ونهب وذلة وتفكك.

وللأسف فإن هناك مثقفين معاصرين، يلتمسون القربى من النظم التسلطية من خلال الترويج لمثل هذه اللون من السلطة، مبررين مقولاتهم بأن هناك قوى معيقة للتقدم والتنوير في الشعب، فلا تصلح الحريات معها، ولكن عندما يكون هناك الحاكم المستبد المستنير، فهو قادر على نشر الاستنارة وما ينفع الشعب، وكبح الإعاقة، بفضل استبداده.

وبالطبع فإن مفهوم **المنفعة** راسخ في الفكر الغربي كلية، وهو مرتبط بنظرية أخلاقية تعود إلى الفيلسوف "هتشسون"، عرضها عام ١٧٢٥م، ومحورها أن الخير هو اللذة والشر هو الألم، وأفضل حالة يمكن بلوغها هو تفوق اللذة على الألم، وتطورت الفكرة لتؤسس مذهب المنفعة Utilitarianism، والذي دخل إلى العالم السياسة والحكم، فالتشريع السليم هو الذي يحقق أكبر قدر من السعادة للمجتمع، فالقانون في الفكر الليبرالي مثلا، يضمن تحقيق كل فرد أهدافه من دون إلحاق ضرر بالآخرين. وبالتالي فإن هناك نتيجتين مهمتين تترتبان على الأخلاق النفعية: الأولى: إن الناس متساوون جميعا في الحقوق والفرص وأيضا الواجبات. والثانية: إن أكبر قدر من السعادة لا يمكن بلوغه إلا بثبات الأوضاع (نظام الحكم)، وهو ما يمكن التعبير عنه بأولويتين لدى الناس: المساواة والأمن(٩١). والنفعية هنا في جوهرها ذاتية مادية، لا تعير للأبعاد الروحية أي اهتمام.

وهذا ما صاغه وعبر عنه الفيلسوف السياسي الشهير" ميكافيللي " (١٤٦٩-١٥٢٧م)، حيث أقرّ بانفصال الأخلاق عن السياسة انفصالا تاما، معلنا أن السياسة تسير في قوانين ثابتة لا مجال للأخلاق فيها، وهذا ناتج عن دراسته الموضوعية للتاريخ الروماني كما ذكر في كتابه " المطارحات "، وأيضا نظم الحكم التي عاصرها كما دوّن في كتابه " الأمير"، مبررا آراءه بأن غاية السياسة هي المحافظة على قوة الدولة والعمل على ازديادها، وذكر في ذلك وسائل عدة، أهمها قوة الحاكم نفسه، ومدى براعته في تحقيق ما يريد، ولم يشر إلى الأخلاق

(٩١) حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، برتراند رسل، ترجمة: د.فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٩م، ص١٨٢-١٨٥.

من قريب أو بعيد، فالمهم تحقيق الغاية المنشودة، بل امتدح الحاكم الذي يركز السلطة في يده، ويسعى إلى تقوية دولته[٩٢]. لذا، فقد كان معجبا بنظام الحكم الروماني الجمهوري، ويؤمن بنظام الحكم الاستبدادي كنموذج ناجح، داعيا إلى إلغاء طبقة النبلاء والحكم الارستقراطي لأنها معيقة للحاكم عن تحقيق ما يريد، ورأى أن الشعب لابد أن يساند الحاكم من خلال الإبلاغ عن الفساد والفاسدين في إدارات الدولة، مؤكدا أن هذا واجب الشعب وليس عليه أن ينخرط في السياسة الدقيقة التي لا يفهم مسائلها[٩٣].

ولم ينفِ " ميكافيللي " الأخلاق بشكل كامل، بل يذكرها ويؤكد على أن الأساس التي تقوم عليه الدولة هو أخلاقي، ولكن الأخلاق التي يعنيها أخلاق المواطنة، أي أن الإنسان ذا الخلق العالي هو المواطن الذي يقدّم خدماته لمجتمعه، وهذا ما استوحاه من استقرائه لنظام الحكم الروماني الشعبي القديم القائم على مفهوم المواطنة، أما الفضائل عنده الممتدَحَة فهي إخلاص الفرد في القيام بواجباته المطلوبة، ونقاء علاقته بعائلته. كما يرى أن أخلاق البشر العادية أساسها سوء الطوية والأنانية وحب الذات والرغبة في التملك، ويستوي في ذلك الحاكم والمحكومين، فالحاكم عندما يسعى إلى الحفاظ على سلطته فإن هذا نابع من أخلاق البشر المعتادة التي أساسها الطمع والتنافس على الدنيا وما فيها[٩٤].

ويعد كتاب " الأمير " بمثابة " إنجيل " الفكر السياسي في أوروبا، لأنه - وكما رأينا - يعتمد على إقصاء الدين بشكل كامل عن الحياة، ويربط الأخلاق بنفعيتها الاجتماعية سواء كانت مع العائلة أو مع الدولة، تاركا مفهوم الأخلاق الفردية

---

(٩٢) كتاب "الأمير"، نيقولا ميكافيللي، تعريب: خيري حماد، ومعه تعقيب: (تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده) للدكتور فاروق سعد، ط٢٤، دار الجيل، ودار آفاق، بيروت / القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٢٤٧.

(٩٣) السابق، ص٢٤٩.

(٩٤) السابق، ص٢٤٨. والجدير بالذكر أن الكثيرين هاجموا فكر ميكافيللي بعد نشر كتاب "الأمير" بعد وفاته، واعتبر الفيلسوف " بيكون " أن ميكافيللي وصف البشر على ما لا ينبغي أن يكونوا عليه، وأن أحكامه تعميمية لا تنطبق على المجموع. ص٢٤٩.

مسألة فردية، وهو في ذلك يلتقي مع جوهر الفكر العلماني الغربي، الذي أقصى الكنيسة والدين والأخلاق عن الدنيا والحياة المدنية. فلم يجد ميكافيللي إلا أن يعود إلى تراث الشعوب في الأخلاق. ولأنه كان معجبا بالتراث الروماني (الوثني بالطبع)، فقد وضعه نصب عينيه، وبحث في الأخلاق التي تحلى بها الشعب، أو بالأدق التي كان يجب على الشعب أن يتحلى بها كي ينال رضا القياصرة، فوجدها أخلاقا ترتبط بالمجتمع الروماني ذاته، أي أنها أخلاق متوافق عليها اجتماعيا، وهذا شرط قبولها، أما السلوكيات الفردية فهي ذاتية نسبية.

أيضا، فإن " ميكافيللي " يُرسّخ المفهوم العلماني عن " الشعب العضوي Volk"، والذي يعني ترابط أعضائه مثل ترابط أعضاء الجسد، وأيضا ارتباط هذا الشعب بأرضه وتراثه، ودعم الفكر القومي العضوي فيما يسمى القومية العضوية، بحيث تصبح مرجعية الشعب هي ذاته، وهي فكرة تلغي إرادة الفرد وحريته وتجعله ذائبا في قوميته، التي هي رابطة كلية حتمية تستند إلى قومية الشعب وأرضه وتراثه، فلا فكاك منها ولا يمكن أن يغيرها الفرد، فهي تمتد لتشمل مختلف العلاقات الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي تسود بين الفرد وأبناء قوميته وأرضه، وانتماء الشعب هنا تراث مادي فيما يسمى في النهاية القومية العلمانية، وهي المقابل العلماني أو الحلول الكموني الواحد لفكرة الأمة في الدين[٩٥].

فلا عجب أن يكون " ميكافيللي " نفسه أحد المساهمين في استقرار مفهوم العلمانية / اللادينية، مع كل من: مارسيل دوبادو، وهوبز، وقد استقرت العلمانية في فكر عصر النهضة فيما يسمى بفلسفة التنوير، بما يعني بداية من فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية (ولننتبه إلى دلالة لفظتي فصل، وسلطة)، من أجل التمييز بين مجال الدين ومجال الدنيا، وبين اختصاصات الكنيسة والمجتمع المدني، وفي تطور المصطلح فكريا، فقد رسّخ فكرة فردية

(٩٥) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م، مجلد ٢، ص٥٨، ٥٩.

الإنسان في الوجود، والتسليم بالقدرات المطلقة للعقل الإنساني، وإطلاق الحرية لأقصى حدودها [٩٦].

ومن ثم ارتكزت الفلسفة الحديثة والمعاصرة على هذه المفاهيم .



إن نظم الحكم معبرة بشكل جلي عن حركة الإنسانية وأفكارها ونزوعها نحو الخير أو الشر. وإذا كان الناس - أفرادا وشعوبا - يتصارعون قديما على الحكم في من خلال الحروب والنزاعات المسلحة، فإن هذا الصراع تطور بأشكال كثيرة، في العصر الحاضر، فمال إلى الصراع السياسي في دول كثيرة بالعالم، وإن ظلت الحرب مشتعلة هنا أو هناك لتعلن أن التاريخ لا يعيد نفسه فقط، بل يتجاور أحيانا: القديم مع الجديد.



(٩٦) التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، د. كمال عبد اللطيف، منشورات رؤية، القاهرة، ٢٠٠٦م،ص٥٣. وجدير بالذكر أن المصطلح ذُكِر في العالم العربي في القرن التاسع عشر، في معركة بين الشيخ محمد عبده, وفرح أنطون على صفحات مجلة الجامعة وجريدة المنار، وكان يهدف إلى فصل السلطة الدينية للحكم (الخلافة) عن الحياة المدنية، ثم تطور إلى المناداة بفصل المفاهيم الدينية " السلفية " عن الحياة برمتها. ص٥٥

الباب الأول

إشكالات الحكم والحاكمية
في الشريعة الإسلامية

يهدف هذا الباب إلى **استعراض الرؤية الإسلامية لنظام الحكم**، وما يتقاطع معها من مصطلحات ومفاهيم، وكلها مأخوذة من هدي الإسلام وعقيدته وتصوراته عن الوجود والكون ورسالة الإنسان على الأرض، ورؤيته السمحاء التي تأخذ بيد الإنسانية نحو غايات سامية، تجعل الإنسان - أي إنسان مادام مؤمنا بالله تعالى - خليفة لله على أرضه، مدركا أن الكون كله مسخر له، وعليه أن يقوم بعمارته، وتحقيق السعادة على الأرض، ونبذ الشحناء والصراعات، ونشر القيم والمثل العليا، من أجل تحقيق الاستفادة الكبرى من طاقات الإنسان / الجماعة، في الاستفادة من ثروات الأرض / الكون. أيضا، فإن نظام الحكم في المنظور الإسلامي- وهو يستقي من التوجيهات الربانية العظيمة- يضع مبادئ وقيما وتوجهات ورؤى للإنسان، ويترك له جهده البشري في تطبيق هذه التوجيهات، فالعبرة ليست في صياغة بناء فكري لا يتم تطبيقه، ولا رفع شعارات لا وجود لها في الواقع، وإنما تكون العبرة بربط الفكر السامي مع التطبيق السليم. هو فكر سليم لأنه من القرآن الكريم والسنة المطهرة، وتطبيق سليم يقوم به مؤمنون بالإسلام وهديه، متحلون بأخلاق وقيم وسلوكيات عظيمة، فمن نكبات البشرية أن يتخذ رجل السياسي من الفكر مطية لرغباته، وأن يجعل رغبات الشعوب جسرا لشخصه، فتكون المحصلة أن تضيع الفكرة، ويموت المبدأ، ويُخنَق الحلم، ويضحي الملايين بأرواحهم من أجل أمجادٍ لأشخاص.

لذا، فإن المقارنة هنا، ستكون بين ما اجتهد فيه البشر من أجل الوصول إلى نظم حكم عادلة، تسعدهم وتأخذ بأيديهم إلى أمن واستقرار وكفاية وتراحم، وبين ما قدّمه المنهج الإسلامي الرباني في الحكم الراشد، ومن خلال الموازنة، سنكتشف أن العقل الإنساني مهما اجتهد فسيظل أسيرا لقناعات الفيلسوف والمفكر وبيئاتهما، ومهما حاول السمو فوق التحيزات الخاصة بالمجتمعات اجتماعيا

وتاريخيا وثقافيا، فهو يبقى في حالة من الدأب والسعي للظفر بالسعادة، ولن ينالها، لأنه ببساطة لا يمتاح من إرشادات إلهية، إنما يعتمد على ذهنه المكدود.

فمن أبرز الإشكاليات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر أنه يحاور عقولا تشبعت بالحضارة الغربية: فكرا وممارسة، واتخذته معيار للحكم: قبولا أو رفضا، وعندما تنظر إلى الفكر السياسي الإسلامي فإنك تبحث عن نظم منتخبة، ومؤسسات ديمقراطية، وهيئات مستقلة، فتقرأ التاريخ الإسلامي قراءات مبتسرة، تنظر إلى العواصم والقصور، وتتأمل أحوال الحكام، غير متطلعة إلى التجربة الحضارية الإسلامية ولا ما كانت عليه البلدان والرعية، فتصدر أحكاما تعميمية، تطول الإسلام الدين والفكر، أي تقيس النظرية على التطبيق، ولو فعلت ذلك في الفكر الغربي في تاريخه الممتد، لسقط الاثنان معا، ذلك أن الفكر قاصر والتجارب دموية، والتاريخ الأوروبي حافل بالإبادات إما في حروب دينية ومذهبية اجتاحت القارة، أو في حروب قومية وعرقية، وصراعات على النفوذ والمستعمرات، وما الحرب العالمية الأولى والثانية إلا نموذجان غاية في السوء والانحطاط والدموية، لأن ضحاياهما شعوب بالملايين فنيت، ومدن دُمّرت، مما دفع كثيرا من المفكرين والباحثين في التاريخ، والمراجعات الكثيرة التي أجريت على التاريخ الغربي من قبل المؤرخين الجدد وكتابات ما بعد الاستعمار تدين وقائعه، وتعلن أن نزعة الإبادة كامنة في التشكيل الحضاري الغربي، وولدت داخله استعدادا دائما للتخلص من الشعوب المناوئة والمقاومة للهيمنة، من خلال تخطيط منظم للإبادة البشرية، وظهرت أكثر بقوة في القرن التاسع عشر، مع ازدهار الفكر الداروني المشبع بالعنصرية، والمرتبط بمفاهيم العلمانية، بما يسمى النزعة الإنسانية، أي أن الإنسان خاضع لرغباته الخاصة، وما تمليه عليه إنسانيته من تطلعات، ومن حق كل فرد أن يسعى لتحقيق منفعته الخاصة، دون الاهتمام بالأعباء الأخلاقية الدينية والمجتمعية(٩٧)، وهذا ما يفسر لنا المجازر

---

(٩٧) في تفصيل نزعة الإبادة في التاريخ الأوروبي الوسيط والقديم، انظر: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠١م، ص٢٤ - ٢٧ وما بعدها.

الهائلة التي سجلها التاريخ مع الإنسان الغربي الساعي للسيطرة على العالم، واستغلال ثرواته، واستعباد شعوبه.

والمصيبة أيضا، أن الفكر السائد كان انقسام البشر- في المنظور الفكر الغربي- إلى الإنسان الكامل ذي المواهب والطموحات سوبرمِن Superman الذي يقود باقي البشر، بنزعة امبريالية، تتوخى التحكم في الطبيعة والبشر، ويجعلهم مجرد أتباع لساديته، وأدوات في تنفيذ ما يريد، وأطلقوا على هؤلاء اسم سبمِن Submen، فمن يملك القوة له أن يتحكم في البشر كما يشاء[٩٨].

كل هذا له علاقة وثيقة بنظم الحكم موضع دراستنا، فهو خلفية فلسفية وفكرية للحكام في التاريخ الغربي، دفعتهم لارتكاب تلك الأفاعيل الشنعاء، بأيدي أبناء أوطانهم. أي أننا نناقش صورا تطبيقية معبرة عن تغول نظم الحكم، عندما تتحكم فيها الفلسفات النفعية الموافقة لغرائزية الإنسان، الذي جمّد الدين خلف جدران الكنيسة، وعليه أن يخلع عباءته بمجرد خروجه من بابها. وبالتالي تتضح الفكرة المزمعة، التي تقارن بين مبادئ وأخلاق وهدي الإسلام في الحكم، وبين نظم الحكم المعاصرة والقديمة المستندة إلى فلسفات البشر، مع الإقرار أن الفكر السياسي المعاصر قدّم مبادئ وأسسا ومواصفات لنظم الحكم، وأخلاقيات الحاكم في تعامله مع الرعية، وهذا كائن كما نراه في مواثيق حقوق الإنسان والحريات وغير ذلك، ولكنها في النهاية - إلا النادر- موجهة إلى الشعب المحكوم، مع قيود محدودة على الحكومات المنتخبة، فالشعب يتمتع بكافة الحقوق السياسية والاجتماعية والمدنية، بينما حكومته تتآمر من أجل محاربة الشعوب الفقيرة واستغلالها.

وفي هذا الباب، ستكون مناقشتنا لنظم الحكم من أجل الإجابة عن أسئلة عديدة، الأول: ما طبيعة نقاشنا لنظم الحكم في ضوء واقع الأمة الإسلامية الحضاري الآن؟ وهل سيكون نقاشنا ونحن في موقف الاستلاب أم الندية؟ وهذا ما سعينا للإجابة عنه في الفصل الأول، أما الحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية

(٩٨) السابق، ص٢٧.

وحكم التكليف والاستطاعة، فهو موضع الحديث في الفصل الثاني، في حين جاء الفصل الثالث منصبا على مناقشة الولاية والإمامة والخلافة ودار الإسلام ودار الكفر، والعبرة في نهاية الأمر ليست شكل الحكم، بقدر الغايات المستفادة التي ستعود على الشعوب المسلمة من خلال تبني نظام ما للحكم. وبعبارة أخرى، فإن نظام الحكم هو وسيلة لتطبيق قيم ومبادئ وغايات، ولتحقيق آمال وطموحات، كي لا ننشغل بأشكال مزخرفة من قبيل الانتخابات والأحزاب، وننسى الجوهر والغايات.



الفصل الأول

قضية نظم الحكم

نقاش ثقافي في ضوء فقه الحضارة

هل نحن في حالة تراجع حضاري أم سقوط حضاري ؟

يمثّل هذا السؤال هاجسا كبيرا في حياتنا الفكرية والثقافية المعاصرة، بل ربما يكون سؤال الأزمة، لأنه سؤال الماضي وأيضا الحاضر والمستقبل، الذي يدفعنا إلى النظر في تكويننا الحضاري، ومنه نستلهم فهمَ حاضرنا، الذي بلا شك سيكون تأسيسا لمستقبلنا. وتبدو أبعاد هذا السؤال، لأنه يتصل بشكل مباشر بنظرتنا إلى كياننا، بوصفنا أمة إسلامية، ظهرت إلى الوجود عندما بزغ الإسلام فيها، ومن ثم صاغت حضارتها الزاهرة على امتداد أربعة عشر قرنا، من هدي الإسلام ووحيه، وتفاعلها الثقافي والإبداعي معه بوصفه دينا دافعا إلى التقدم، ورسالة حضارية راقية إلى شعوب العالم. ومن خلال الإسلام، تمت صياغة النموذج الحضاري الإسلامي الذي يجب أن يكون موضع دراستنا، على مستوى الحضارة الإسلامية ومنجزاتها وإضافاتها العظيمة التي شملت بقاعا فسيحة من العالم الوسيط في القارات الثلاث، واستظلت بها وأبدعت في خيمتها عشرات الشعوب والقوميات بفخر واعتزاز، وهم يشعرون أنهم يترجمون إسلامهم في سلوكياتهم وأيضا إبداعاتهم.

ويمكن نعت الحضارة الإسلامية بأنها حضارة طبيعتها وبنيتها ومحورها ديني، فالإسلام جوهرها، ويعاد بناؤها بشكل دائم، فيما يسمى حضارات العصر المحوري، الذي شكّل الدين أساسا في تكوينها، ومن ثم فإن الخطاب المركزي في حضارتنا هو خطاب ديني، وعلينا فهم وقائع تاريخها بوصفها نواميس متجذرة تاريخيا، يعاد تركيبها باستمرار[٩٩]، ما دام الدين قائما في الأفئدة.

مع الأخذ في الحسبان أن الحضارات كيانات مركبة ومتغايرة، وهي مؤهلة لأن تتطور في اتجاهات متنوعة، فهي ليست منظومات مغلقة، بل هي منفتحة

(٩٩) الحضارات في السياسة العالمية (وجهات نظر جمعية وتعددية)، تحرير: بيتر جي كاتزنشتاين، من دراسة لمحرر الكتاب، ترجمة: فاضل جتكر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٢م، ص ٣٤، ٣٥.

على التأثيرات الخارجية. والتحليل الحضاري المعاصر يقوم على أن الحضارات متنوعة داخليا [١٠٠]، والتنوع يعني الإضافة، وأنها لا تنعت بنعوت واحدة، ولا تفهم بكلية شمولية، تعمم الوصف، بدون الدراسة الدقيقة في تكوينها وعلومها وبنائها المعرفي، ودور الإسلام في تشكيل نفوس علمائها ومبدعيها. فالجريرة الكبرى ما نراه في تصورات العلمانيين والمستشرقين الذين يعممون في نعوتهم، خالطين ما بين التاريخ والحضارة، يعلون من السياسي، ويتناسون المنجز العلمي والإبداعي. ويقدمونها للأجيال الجديدة، بالتركيز على فترات الضعف التي أصابت الدولة العثمانية في عقودها الأخيرة، وأيضا على أخبار الاقتتال والتناحر على السلطة في التاريخ الإسلامي، متجاهلين العطاء الحضاري، والإبداع الفني، والعلوم الفريدة التي أبدعها المسلمون، وما أضافوه إلى العلوم المأخوذة من الحضارات الأخرى.

ومن هنا، فلا يتصور أحد أننا بإزاء عملية هدم للموروث، على نحو ما يقول الحداثيون بأنه ينبغي إحلال العقل (في قراءة الحضارة والتاريخ) بكامل حريته في إعادة البناء، وأن حرية التفكير الكاملة تعني عدم تقييده بنواهي الدين، فحرية المرء تكون في اتباع ضميره ومصلحته وإرادته [١٠١]، وهذا معناه أن العقل يلغي الموروث الديني، ويبني ما يفيده هو، ويخدم حريته هو، وهذا وهم كبير، يضاد حقائق التاريخ والواقع وعلم الحضارات؛ لسبب بسيط، وهو أن التفكير العلمي يستلزم فهم الحضارة كما كانت وتكونت وما آلت إليه، فهما موضوعا، ينظر في النشأة والعوامل والمنتج والعلوم والفنون، أي ينطلق من الحضارة نفسها، لا أن يفرض قناعاته ورؤاه العقلية عليها، خاصة أن الحضارة الإسلامية حضارة نص مقدس، ودين سماوي منزل، ورسول مبتعث، ورسالة إنسانية حملتها جيوش المسلمين إلى البلدان والشعوب، ولا يمكن أن تُقرَأ وكأنها أحداث تاريخية، وأخبار

(١٠٠) أسلوب التفكير في الحضارات، باتريك تاديسون جاكسون، دراسة في الكتاب السابق الحضارات في السياسة العالمية، ص٢٨٧، ٢٨٨، وقد ذكر مفهوم التنوع الداخلي للحضارة الواحدة في مقابل الأحادية الثقافية التي أطلقها هنتنجتون.

(١٠١) الطرق إلى الحداثة (التنوير البريطاني، والتنوير الفرنسي، والتنوير الأمريكي)، غيرترود هيملفارب، ترجمة: د.محمود سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٩م، ص١٦٦، ١٦٧.

سياسية، وتتجاهل القراءة البعد الروحي، والمرجعية الفكرية التي يمثّلها الإسلام وعلومه، وتجلياته في حياة الناس.

صحيح أن حضارتنا الإسلامية مرت -ولا تزال تمر- بمرحلة من التراجع الحضاري، والتراجع هنا يعني كمونا وليس موتا، وأيضا يعني ضرورة مراجعة أبناء الحضارة لتاريخهم، في ضوء التحديات الحالية الداخلية والخارجية، وليس هدم الموروث الحضاري، والبناء من جديد من خلال الاستعارة والنقل المباشر من الحضارة الغربية.

ولكن يمكن القول إن تجاوزنا مرحلة الكمون إلى مرحلة البعث التي بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر، وارتبطت بنشاط المصلحين والدعاة المنطلقين من الفكرة الإسلامية ورابطتها وأمتها، وكل النقاشات المثارة خلال القرنين الماضيين ما هي إلا مظاهر للبعث، بغض النظر عن لحظات الهزيمة والانتكاس وما أكثرها. وبعبارة أوجز: فإن السؤال المتقدم عن حالة التراجع أو السقوط، يجاب عنه بأن السقوط لا معنى له في حضارة روحُها الإسلام، الذي يتوهج في القلوب ما دامت مؤمنة به، مؤدية لفرائضه، واعية لرسالته السامية. أما أسئلة النهضة المثارة، فتبدأ الإجابة عنها بإدراكنا بالحالة الحضارية التي نحن فيها الآن، ومن ثم فهم جوهر الإسلام الحضاري، ثم نشر الوعي به في العقل الجمعي للأمة بأكملها، والاستفادة من التجارب العديدة والمشروعات النهضوية الكثيرة في عالمنا المعاصر.

هذا، وسيكون بحثنا عن نظام الحكم في المنظور الإسلامي نابعا من مرتكزين أساسيين، الأول: اجتهادات العلماء المسلمين على امتداد التاريخ الإسلامي، القديم والحديث والمعاصر، وهم يقرؤون الواقع المسلم المعيش، ويجتهدون في ضوئه، وفي الوقت نفسه يستشرفون المستقبل، ويقدمون النموذج المراد. وهؤلاء اجتهدوا في ضوء منظومة من العقيدة والقيم والمعارف والأفكار والفقه وأصوله، منطلقين من منهجية واضحة ومحددة، ضمن أطر الاجتهاد وقنواته المعروفة، فجاء اجتهادهم موافقا للشريعة، وضمن رحابها، ونسقها، وقيمها، فهدفه قيادة المجتمعات المسلمة خاصة والبشرية عامة بهدي الإسلام وشريعته

السمحاء، ولذلك هم منفتحون على مختلف التطورات الحادثة في المجتمعات المسلمة، سياسية كانت أو اجتماعية، أملا في توافقها مع مقاصد الشريعة، وفقهها، وضوابطها.

والأساس الثاني: متصل بالأول، بل أحد نواتجه، ما يسمى بمفهوم "الإسلاميات التطبيقية "، والذي يعني البحث المنهجي الهادف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة للإسلام تاريخاً وتراثاً، تستند في دراستها إلى الواقع العلمي والأفق المعرفي الذي عرفته علوم الإنسان في العصر الحديث [١٠٢]. وعلينا هنا أن نفرّق بدقة بين مفهوم الإسلاميات التطبيقية بالمنحى العلماني، الذي نراه عند محمد أركون وغيره من مفكري الحداثة، وبين ما نريده هنا، فقد أرادوا إدخال الإسلام ضمن منظومة أفكار الحداثة الغربية، وإخضاعه في نهاية الأمر لقراءات عقلية بشرية، تنزع القداسة عن القرآن الكريم، وتجعل قراءتها متاحة في ضوء الأبعاد الاجتماعية والتطورية للمجتمعات الإنسانية فيما يسمى نزعة الأنسنة [١٠٣]، وهذا ما نرفضه تماما، ونرى أننا بحاجة إلى تأصيل الرؤية الإسلامية الشرعية الراسخة في العقيدة والفكر الإسلامي عبر قرون الحضارة الإسلامية، وشتان بين الاتجاهين، فالاتجاه الأول علماني تغريبي، يهدف إلى وضع الإسلام نفس موضع المسيحية وكنيستها، والتي انتهت إلى التجميد داخل جدرانها، وإطلاق العقل الإنساني الغربي لأقصى حدوده متحررا من سلطان الكنيسة، ومن أبعاد المسيحية الروحية، ومن ثم إمعانه في المادية. أما الاتجاه الثاني وهو المراد هنا فهو أن نستفيد من العلوم الإنسانية، وقراءتها قراءة إسلامية، تستهدف

---

(١٠٢) قراءة في مفهوم الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون، عصام بوشربة، ملف بحثي بعنوان " الإسلاميات التطبيقية أداة للنقد الحضاري "، نشر : مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ج٢، ٢٠١٥م، ص٨.

(١٠٣) أركون ومشروعه النقدي، د. عماد عبد الرزاق، في الملف البحثي المعنون بـ" الإسلاميات التطبيقية أداة للنقد الحضاري"، نشر: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ج٢، ٢٠١٥م، ص١٧، ١٨. وهو نفس ما دأب عليه كل من ادّعوا التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر من منطلق المدرسة الاستشراقية الغربية، وأيضا في مختلف القراءات العلمانية للتراث الإسلامي.

التركيز على الإيجابي فيها، والاستفادة من الإضافات العلمية الإنسانية منها، وهي إضافات غير مقتصرة على علماء الغرب فقط، بل يساهم فيها علماء من الشمال والجنوب والغرب والشرق، خصوصا في نظم الحكم وآليات الشورى فيها، فلاشك أن الآليات الموجودة في الغرب لها آثار إيجابية كبيرة، وتجربة مضافة إلى الرصيد الإنساني للشعوب، شريطة أن لا تخضع لابتزاز الرأسماليين وجماعات المصالح والنفوذ، وقوى الضغط والشعارات الغوغائية.

فهناك اختلافات في التعامل الحضاري: اختلاف تضاد، واختلاف تكامل. الأول (اختلاف التضاد)، ويحدث نتيجة سوء الفهم واتباع الهوى وقلة العلم، وهو إن لم ينتهِ بالحوار العلمي، والسعي إلى الدراسة الجادة المعمقة، فإنه يستعر ويؤدي إلى فتنة وشقاق. والثاني (التكامل) تجميع الأفهام في القضية المطروحة، بحيث يكتمل الفكر، وتُستوفَى جوانب القضية، وتتضح الرؤى كاملة[١٠٤]. ونزعم أن اختلاف التضاد كان - ولا يزال - قائما في دراسات غالبية المستشرقين غير المنصفين، ومن تبعهم من العلمانيين العرب، فلم يعوا حقيقة الإسلام والتاريخ والحضارة الإسلامية، واتبعوا أهواءهم في دراستها، فوصموا الإسلام بالإرهاب والتخلف والجمود والرجعية، وجعلوا تاريخ الإسلام دماء وصراعات، والحضارة الإسلامية منقولة عن حضارات الهند واليونان، مما أدى إلى صورة مشوهة، زادت الشقاق بين المسلمين الغيورين على دينهم وتاريخهم وبين من حركة الاستشراق الغربي، والتي واكبت الاستعمار وكانت تنظّر وتبرر نهبه لثروات المسلمين، مما أدى إلى تراكم عداء تاريخي بين الجانبين.

أما اختلاف التكامل فأساسه الفهم الحقيقي لما تتميز به الحضارات الأخرى، ومن ثم التعاطي معها بالتعاطي الإيجابي لما أنجزته هذه الحضارات، ضمن عملية الإفادة والاستفادة الإنسانية. وقد كان موقف الحضارة الإسلامية قديما مع سائر الحضارات اختلاف تكامل من خلال الوعي بما قدموا وأنجزوا من علوم وفنون، واعتزازنا بذاتنا الحضارية، فاعترف علماؤنا القدامى بجهود وعطاء الحضارات

(١٠٤) دراسة قرآنية في فقه التجدد الحضاري، د. سيد دسوقي حسن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١٩، وأيضا ص٢٣، ٢٤.

الأخرى ونهلوا منها. وهذا ما يجب حدوثه مع الحضارة الغربية المعاصرة، شريطة أن تكون العلاقة أساسها إنساني خيري وتعاط إيجابي، وليس هيمنة واستغلالا وتآمرا، وفي هذه الحالة سيكون الاختلاف اختلافَ تضاد، يتحول بما يتولد عنه من عداوة، ورفض للتسلط، وانتصار للذات الحضارية عندما تتعرض للغزو الفكري والاقتصادي والعسكري.

وأيضا النظر في الإضافة الإسلامية لها، من المنظور الحضاري الإسلامي، عبر قراءة تجربة نظم الحكم عند المسلمين، ومن منظور الفكر الإسلامي نفسه من خلال كتابات المفكرين والفقهاء المسلمين.

ولابد من الأخذ في الحسبان، أن الاجتهادات الشرعية: الفقهية والأصولية في مجال نظم الحكم والإدارة، جزء أصيل من التقدم المديني الإسلامي، كما تعبر عن حركة الروح وتقدمها في الحضارة الإسلامية، فعندما نقرأ تطور نظم الحكم فيها عبر العصور والكتابات المواكبة لها، فنحن نقرأ أيضا في ثناياها تطورات وتجديدات وإضافية في المجال الروحي (لأن الروح والمادة كل واحد في الإسلام وليسا ثنائيين) فعالم الروح في الإسلام يعني مجموع العقائد والقيم والموازين التي تسكن في أفئدة نفوس عظيمة، سعت إلى ترجمة هذه الروح لتكون نماذج حية تسعى بين الناس، وتقيم الشريعة بين أفراد الرعية[١٠٥]، سواء كانوا حكاما أو محكومين.

فأي حضارة لها ميلاد، يتمثل في عقائد وقيم وأخلاق تحملها قلوبُ فئةٍ من الناس، وتقوم بتجسيدها والإخلاص لها، ومن ثم ترتقي وتنتشر في حقبة شبيبتها الحضارية، ثم تستوي في تمدين ومظاهر مادية في فترتي الكهولة والشيخوخة، حيث تبدو معالم الحضارة، ولكنها للأسف تفقد روحها، والحضارة الإسلامية انبثقت من عالم رباني غيبي، وقامت عليها فئة من المؤمنين الذين قدموا أرواحهم فداء لنشرها[١٠٦]، حتى استقامت شجرتها وأينعت وبانت ثمارها.

(١٠٥) السابق، ص٧، ٨.

(١٠٦) السابق، ص ١٤.

فمن العبث التخيل أن استعلاء الحضارة الغربية الآن معناه أن تُطَوِّع الحضارات والأفكار في العالم لمنطقها، وتسير على نفس نهجها، وفي دروبها، وتحذو حذوها في الحياة والترقي والمدنية وقبل ذلك كله في الفكر والقيم والتوجهات.

نطرح ذلك، لأن من المسَلَّم به في الفكر الحضاري المعاصر أننا نعيش في جملة حضارات جمعية تعددية، فالحضارات الموجودة الآن، تتعايش فيما بينها في إطار عالم كوكبي. والحضارات تعددية، ناجمة عن حشد من النواميس وسلسلة من الحوارات والاختلافات المتنوعة. وفي ضوء التعددية الحضارية؛ يمكن فهم الاشتباكات العابرة للحدود الحضارية على اللقاءات البينية الحضارية، وعلى الصدامات الحضارية[١٠٧] أيضا، التي تطل برأسها وتشكل صراعات نراها جلية.

وتلك نقطة مهمة، فلا يمكن القول إن الحضارة المعاصرة هي الحضارة الغربية فقط، وإنما هناك حضارات متعددة، استفادت من النهضة الأوروبية دون شك، ولكن صنعت حضارتها وتقدمها الخاص بها، ضمن شروط وسياقات تاريخية وحضارية مختلفة عن النهج الأوروبي. وعلى سبيل المثال: اليابان، والصين، والهند، وروسيا، كلها دول لها نصيب كبير في الحضارة المعاصرة، وفي حالة سباق مع الولايات المتحدة الأمريكية على صعيد المنافسة الاقتصادية، والصين قاربت على التفوق على الولايات المتحدة في معدل النمو العام، وفي مجمل الإنتاج الاقتصادي. فإذا ذهب قائل ونادى بأن نحذو حذو أوروبا في الحضارة، نقول له: ادرس تجارب الحضارات والدول النهضوية المعاصرة، وستجد أنها حققت نهضة سريعة وعملاقة في زمن يسير، دون استعمار للشعوب، أو خوض حروب دامية. وتلك نقطة تغيب عن الكثير من دارسي الحضارات، حين يعممون القول بأن الحضارة المعاصرة هي الحضارة الغربية (أوروبا وأمريكا)، على الرغم من اختلاف طبيعة هذه المجتمعات ونهوضها الحضاري، وفي الوقت نفسه، يتجاهلون الدول التي تتصارع في النهوض الحضاري، وحققت قفزات هائلة للغاية، في أزمنة يسيرة، وبعضها دول صغيرة الحجم، مثل النمور الآسيوية،

(١٠٧) الحضارات في السياسة العالمية، ص١١، ١٢.

والكوريتين (الشمالية والجنوبية). بجانب أن هناك دولا صاعدة، وبقوة مثل البرازيل، وتركيا، وماليزيا، وجنوب أفريقيا. فنقول بثقة: الأمر أيسر مما يتخيله البعض، من أجل النهوض الحضاري لأي أمة، ويبدو في منظومة حكم قوية وعادلة، تحسن رعاية شعبها، وتوفر حقوق الإنسان له، مع إدارة حكيمة وراشدة للثروات البشرية والطبيعية، فما من دولة إلا ولها ثروات كبيرة.

وهذا يقودنا إلى فكرة التعاطي الحضاري الإيجابي، دون استعلاء من حضارة ما على بقية شعوب العالم، فالفكر الحضاري يشير إلى أن الحضارة نفسها تتمايز من خلال اطلاعها على الحضارات الأخرى، والمقارنة بين إنجازاتها وإنجازات الشعوب والثقافات الإنسانية، بل إن مصطلح " حضارة Civilization"- مثلا -ارتبط في الذهنية الغربية بحالة من التعالي على الشعوب الأخرى في المستعمرات وبرر الرجل الأبيض لنفسه ولعقليته أسباب احتلال هذه الشعوب بأنها متخلفة حضاريا عنه، فقد رأى الغرب نفسه في مرآة الآخر، فتمعن في هويته، ونظر إلى الآخر في العالم بأنه وضيع أو نصف متحضر، وعليه أن يخضع لسيطرة حضارة متفوقة[١٠٨]، ومن ثم تحوّل المفهوم إلى إيديولوجيا تفوق أوروبي عنصري، قائم على جوهر ثابت وهو الجنس (الرجل الأبيض)، وكأن السبيل للقضاء على "همجية " الآخر هو إلغاؤه باسم الحضارة الأوروبية[١٠٩].

علينا الانتباه إلى نقطة مهمة أثيرت في الاقتباس السابق، وهي أن الحضارة ترى نفسها في عيون الآخرين: شعوبا وحضارات. وهي نقطة لها منحى إيجابي، لأن الاحتكاك بالحضارات الأخرى يوجد حالات من التثاقف والتحاور والاستفادة الحضارية، وذلك على مستوى الدول المتشابهة في تقدمها. ولكن هناك منحى سلبي، يتمثل في فكرة الاغترار الحضاري والتعالي الذي يصيب الشعب المتحضر، عندما يتعامل مع الشعوب الأخرى الأقل حضارة ورقيا منه، فيتخيل

(١٠٨) الحضارة ومضامينها، بروس مازليش، ترجمة: د.عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٤م، ص٦٠.

(١٠٩) السابق، ص٨٠.

ذاته أنه الأقوى والأرقى والأعلم، وتلك إشكالية الحضارة الغربية في نظرتها لشعوب العالم، الأمر الذي برر الخطاب الاستعماري الأوروبي، وكان ظاهره الرحمة وباطنه الإلغاء.

فقد اتخذ الإلغاء أشكالا عديدة، منها: الإبادة العرقية، والإلغاء الثقافي والوجودي، وتفسير العالم من وجهة نظر الغرب وحده، ويأتي الفكر الحداثي، الذي يعلي العقل ويعتمد الهدم ليكون أحد وجوه هذا الاستعلاء الغربي، خاصة إذا قرأناه في ضوء كتابات العلمانيين العرب والمستشرقين الغربيين الخاضعة للعقلية الغربية في التفكير.

ومن هنا، فإن النقاش البنّاء لأية قضية إنسانية مثل قضية نظم الحكم، لابد أن ينطلق من خلفية حضارية وأن يضع نصب عينيه أنه يقدم حوارا حضاريا مع الحضارة المعاصرة وأيضا الحضارات الأخرى عبر التاريخ، وليس مجرد نقاش داخل الثقافة الواحدة، وشتان الفرق بين الاثنين. فإذا قلنا إن النقاش سيكون داخل الثقافة الواحدة، فهذا يعني أنه يدور ويتمحور في قراءة القضية بأفكارها في دائرة الثقافة الإسلامية بكل أبعادها: الشرعية، الثقافية، التاريخية، التطبيقية، الاجتماعية..، أما لو قلنا إنه نقاش حضاري فهو يعني أننا نضيف إلى ما سبق، وعيا جديدا بأن نظام الحكم ليس جهازا علميا يمكن استيراده ومن ثم الاستفادة منه مباشرة، بل إنه مسألة إنسانية ثقافية حضارية، فلا يمكن أن أطبق نظاما للحكم، يعادي ثقافة الشعب وهويته ودينه، أو لا يتناسب مع فهمه لدور الحاكم، أو يرسّخ قيما ضد أخلاق الشعب، لأن الحاكم ونظامه جزء من الشعب، وعليه أن يراعي حاجات الشعب، ومتطلباته الآنية، واحتياجاته التنموية، وتاريخه الحضاري، وتكوينه عبر التاريخ، فمن العبث الظن أن نظاما للحكم يمكنه أن يهبط على الشعب من علٍ.

وهو أيضا، ليس نقاشا على سبيل الترف الفكري، ولا أن نتركه لعلماء السياسة والإدارة والاجتماع، فنظم الحكم تتصل أولا وأخيرا بالثقافة السائدة في المجتمع، والقيم التي ينبغي أن تنطلق منها، وفق مرامي الشعب وأهدافه، فلابد أن يضطلع

بذلك الباحثون في الشريعة والإسلاميات عامة، ضمن رؤية تنطلق من " فكر استراتيجي شامل"(١١٠)، ينظر في القضية برمتها، ويبحث في مكوناتها، وأبرز العلوم المتقاطعة معها والتي تثريها وتعمق مباحثها، منطلقا من هوية الأمة وشعوبها.

الفكر الاستراتيجي والمعرفة الحضارية:

والفكر الاستراتيجي: منهج وفلسفة في التفكير، يتبنى إدارة العمليات الفكرية والتصورات الإبداعية، ويتأتى من عقل استراتيجي يعيد صياغة وبناء وطرق تفكيره، حتى من على عقله غبار اللااستراتيجية(١١١).

فالفكر الاستراتيجي يسبق أي نشاط أو عمل أو جهد، إنه بمثابة الرؤية والفلسفة والمنطلق، الذي يضع تصورا عاما لما سيكون عليه الحال، ومن ثم يتم التخطيط بناء عليه، ووفق منطلقاته. ويستلزم هذا الأمر وجود العقل الاستراتيجي، الذي يقوم بوضع الرؤية، وهو عقل ينبغي أن يكون واعيا بحال الأمة، واحتياجاتها، وهويتها، ومرجعيتها الحضارية، كي لا يأتي بما يصطدم مع أخلاقيات الأمة وقيمها.

ونحذر في هذا الشأن من أن يكون عقلا ناقلا عن الغير، يعاني من الاستلاب الفكري والحضاري، أو يكون عقلا متآمرا، يخطط من أجل المزيد من التبعية وإهدار موارد الأمة وطاقاتها، وهو ما نراه الآن، فكم من مشروعات وخطط، ضاعت عليها أموال كثيرة، ولم تأت بالغاية المنشودة، وأدت أحيانا إلى نتائج عكسية.

أيضا، من المشكلات التي نعاني منها أن يغيب العقل الاستراتيجي عن قضايا التخطيط، أو نستورد عقولا من الغرب بوصفهم خبراء، يصوغون مشروعات الأمة

---

(١١٠) مقدمات جديدة في مشاريع البحث الحضاري، د. سيد دسوقي حسن، مطابع روز اليوسف، القاهرة، ١٩٩٢م، ص٩٣.

(١١١) التفكير الاستراتيجي والخروج من الأزمة، د. شهدي رجب، نشر خاص للمؤلف، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، ٢٠١٣م، ص٢٣.

وخططها. والكارثة التي نعيشها، وتتبدى في أزمة غياب الفكر الاستراتيجي، في وضع الشخص غير المناسب في المكان المناسب، بما يعني أن يتولى القيادة الشخصيات التابعة التي لا تملك خيالا ولا إبداعا، ولا فكرا ولا ثقافة، فيكون اليسير أن تسقط في شرك النوايا الاستعمارية، ويتلاعب بها ذوو المنافع الذاتية، ومعضلة هذه الشخصيات التي تبوأت مراكز قيادية، أنها تحارب المبدعين الجادين، وتنأى بهم عن أي منصب أو سلطة، ومن ثم تحيط نفسها بالتافهين السطحيين، والمنافقين، وأهل الأهواء والمنتفعين، والأمثلة على ذلك لا تعد ولا تحصى.

ونشدد هنا على أهمية أن يسبق التفكير الاستراتيجي "المعرفة الحضارية" التي تعني: إدراك ذاتنا الحضارية، في مواجهة الحضارات الأخرى، والذات الحضارية لا ندركها إلا بالوقوف على معالم التكوين الحضاري لنا، وأساسه الإسلام ولغته العربية، مع لغات أخرى كُتِبت حروفها بالعربية، وألّف أهلها بالعربية بوصفها لغة الدين والثقافة والعلم، مع النظر إلى التاريخ الإسلامي في امتداداته المختلفة بمنظور إيجابي فاعل، ينظر إلى العطاء الحضاري للشعوب المسلمة نحو العالم، ودور الحضارة الإسلامية وفضلها على سائر الحضارات.

وهذا ما يمكن أن نسميه " المقاييس الحضارية "[١١٢] التي لابد أن يعيها العقل الاستراتيجي للمسلم المعاصر، ولعلها قضية في غاية الأهمية، فنحن نعاني من ظواهر عديدة في عقلية المسلم المعاصر، منها غلبة النظرات الجزئية التي تجعله يقبل الإسلام كالقطع، أي المعلومات المقطّعة، ما بين معلومات في العقيدة، أو

(١١٢) السابق، ص٣٧. وقد وضع المؤلف جداول وضع الإسلام فيها في الخانة الثانية ليكون وسطا بين الفوضى في الخانة الأولى، والدكتاتورية في الخانة الثالثة، ووضع معايير أسفل كل عنوان من العناوين الثلاثة في الخانات الثلاث، وبالطبع نتحفظ على تلك الفكرة المبسطة، لأن هناك تيارات وسط عديدة في الغرب، بين الفوضى والاستبداد، والشيوعية والرأسمالية، مثل النظم المختلطة والفكر المزيج بين الأبعاد الاجتماعية وإطلاق الحرية لقوى السوق، وأيضا أفكار يمين الوسط السياسية وغير ذلك، وتتبقى فكرة المقاييس في الالتقاء الحضاري التي قمنا بالبناء عليها، فاستعرنا المصطلح من المؤلف، وسعينا إلى تطويره فكريا.

شذرات في الفقه والسيرة والتاريخ وغير ذلك، وقد تغلب عليه بعض المعلومات، فيميل للفقه أو للعقيدة أكثر، دون وجود معرفة كلية. وهذا عائد بالطبع للتعليم المدني المنتشر في أنحاء العالم الإسلامي في المدارس الحديثة، حيث تقدم مادة التربية الإسلامية دون نسق واضح في داخلها، أو نسق فكري ومفاهيمي مع العلوم الأخرى التي يدرسها الطالب، فلا تتأسس معرفة إسلامية مكتملة لديه، ويظل الإسلام شذرات في عقلية المسلم، وإن كان ملتزما دينيا، مما يفقد المسلم مرجعية الإسلام الفكرية، والتي هي أساس المرجعية الحضارية، والتي تتيح له قراءة علوم الآخر قراءة حضارية بمرجعية إسلامية، وإن كانت علوما تطبيقية .

إن المعرفة التاريخية الحضارية تتيح لنا التعمق في حدود الفعل الحضاري، فنعرف المساحة التي تتحرك فيها الأمة، وكيف يمكنها التعامل مع المقتضيات التاريخية. فنرى الماضي بوصفه درسا يمهد لنا طريق المستقبل، ومعرفة الذات والهوية الأساسية للأمة، وفهم جوهر ذاتنا الحضارية، دون التعلق بالمظاهر والشكليات، حتى نستطيع تجديد ذاتنا الحضارية[١١٣]، ليصبح وعي الأمة بتاريخها وحضارتها وسيلة تمهد لحركة فاعلة، تتيح للأمة أن تقود الحراك الحضاري بفاعلية أكبر، فقوة الأمة في داخلها، مثلما أن ضعفها يأتي أيضا من داخلها، والعوامل الخارجية تحديات وعقبات، لا تهزم الأمة إذا كانت قوية[١١٤].

وهذا كله يدفعنا إلى التفاعل الحضاري الإيجابي، وأيضا مجابهة حالات الاستعلاء والرغبة في إضعاف الحضارات والأمم الأخرى ونهب ثرواتها، التي هي ديدن حضارات كثيرة، ودول وامبراطوريات عديدة. بجانب ما نراه الآن واضحا من عواقب صدمة الحضارة الغربية مع البيئة الإنسانية، وسعيها إلى تحميل دول العالم نتائج سفهها من خلال دفن مخلفات مصانعها في البر والبحر في دول أخرى، ومطالبتها أن تتحمل باقي الشعوب فاتورة إصلاح البيئة وطبقة الأوزون

(١١٣) حضارة الوسط، رفيق حبيب، ص٦.

(١١٤) السابق، ص٧، ٨.

في العالم(١١٥). وهذا منحى إنساني عظيم، تتميز به الحضارة الإسلامية، عن سائر الحضارات، لأن الإسلام يحمل رسالة الخير والهداية والنماء لشعوب العالم، وهذا ما حمله أجدادنا الفاتحون الذين كانوا أهل فضيلة وتقوى، لم يطمعوا في ثروات الشعوب التي فتحوها وإنما عملوا على إخراجهم من المظالم التي لحقتهم بسبب ملوكهم، ودعوتهم للإسلام، مع تمكينهم من أموالهم وأراضيهم، وتولى الفاتحون مهمة الدفاع عنهم، يقال هذا بالمقارنة مع سلوك الدول الكبرى الاستعمارية، التي أذاقت الشعوب المستعمَرة الهوان والذل، ونهبت ثرواتها، وأبقتهم في فرقة وفقر وضعف.

إن موقف الحضارة الإسلامية من الحضارات الأخرى -القديمة كانت أو المعاصرة- يقوم على الخيرية الإنسانية التي تعني: تعريفهم بالإسلام دينا ورسالة وهدى، والالتقاء معهم على كل ما هو إنساني وخيري، والاستفادة مما عندهم من علوم وفنون وتقنيات، وكذلك إفادتهم بما عندنا. والأمر كذلك على صعيد الحكم ونظمه، فإذا وجدنا فضائل في نظم الحكم الأخرى في المجتمعات المعاصرة، فأهلا بها ومرحبا، ما دامت تضيف إلى تجربتنا، وتتفق مع قيمنا.

ومن هنا يكون النقاش الثقافي الإسلامي مؤصِّلا لها، على صعيد العالم الإسلامي شعوبا وأقاليم، من أجل توعية المسلمين جميعا، بالرؤية الإسلامية على صعيد نظم الحكم وقيمها ومبادئها؛ ثم يتلوه النقاش الحضاري الإسلامي - مع الأمم والشعوب الأخرى- معضِّدا لهذا التأصيل، لأنه يقول لأهل الحضارات الأخرى لدينا مرجعية إسلامية سامية، نابعة من القرآن الكريم المنزَّل من الله سبحانه، ومن سنة الرسول ﷺ وهديه وإرشاده. وهو يفوق ما عند الآخرين فكرا وقيما وأخلاقا في معانيها المجردة، وتطبيقاتها الفريدة في تاريخنا.

فقيمة الحرية إنسانية لا جدال فيها، ولكن لو قرأناها في السياق الحضاري الغربي سنخرج بمعان وسلوكيات، تختلف عن قراءتنا لها في حضارة الشرق الأقصى (اليابان والصين والهند)، وتختلف أيضا عن قراءتنا لها في الحضارة

(١١٥) دراسة قرآنية في فقه التجدد الحضاري، ص٢٥.

الإسلامية، حيث سيكون المشترك فيها: مدى تمتع الإنسان- أيا كان - بالحرية قولا وممارسات وحماية وحقوقا، وسيكون المختلف هو: فيم أنت ستكون حرا فيه؟ وماذا استفدت من هذه الحرية ؟ وكيف استفدت منها؟ فهناك مشترك إنساني في القيم، واختلافات في التطبيق. ومن هنا يكون الحوار الحضاري المنشود.

على جانب آخر، هناك ما يمكن أن نسميه "الوعي الحضاري"، ونعني به أن يكون المسلم المعاصر واعيا بأن حضارته الإسلامية، مستندة إلى شريعته الغراء وثقافتها العريقة فيها رؤى مكتملة، وإجابات واضحة عن أسئلة محورية تتصل بوجود الإنسان، وقيمه العليا، وأخلاقه الفضلى، وسلوكياته مع سائر بني البشر، التي تشكل في مجملها ثقافة المسلم المعاصر، وتكوّن تحيزاته النفسية والثقافية، والتي تجعله مفتخرا بجذوره الحضارية، وبعمق تكوين مجتمعه وثقافته التاريخي، وأنه يعيش في العالم المعاصر ويتعاطى مع منجزات الحضارة المعاصرة بدون أي إحساس بالدونية أو الانهزامية النفسية، لأن الدونية والانهزامية يتأتيان من الإحساس بالضعة، الناتج عن فقدان الجذور، أو احتقارها، والنظر إليها على أنها من أسباب لتخلفنا.

وهذا ما يسمى "الاستعلاء النفسي"، المنبثق من عظمة القيم الحضارية التي نؤمن بها، والتي ينبغي أن نقيم نهضتنا المرتقبة عليها، وهي التي نقابل بها أي ظواهر للهيمنة الاستعمارية[١١٦]. فالمجتمعات الحضارية الذكية تتحيز لذاتها، وتتخلص من تحيزات غيرها، فتلتصق بتراثها؛ تتفاعل معه، وتهضمه، وتستوعبه، وتنقده بوعي، وتقيّمه بدقة مستفيدة منه، وتطوره في ضوء حاجاتها الحضارية الآنية، مع الإفادة من التراث الإنساني بشكل لا يخرجها عن إنسانيتها، في رفض ما تشاء، وقبول ما تشاء، في أجواء تتيح لها ممارسة الإبداع وفق ثقافتها هي ومزاجها.

وبعد هذه المناقشة، يمكن أن نظفر في ختامها **بنقاط محورية**، تمثل رؤية منهجية في الدرس والبحث:

(١١٦) مقدمات جديدة في مشاريع البحث الحضاري، ص٣٧.

- إننا في حالة من النهوض الحضاري، ولسنا في جمود أو تراجع، وما الاجتهادات الفكرية والعلمية إلا صور لهذه الحالة، ولا يمكن أن نعطي نموذجا لما يجب اتباعه في الماضي القريب عندما بدأ التحدي النهضوي في القرن التاسع عشر، ونفس الأمر مع الحاضر والمستقبل. فالقضية هي تطوير حالة الوعي لدى المسلمين، بالوضع الحضاري الراهن، فلا يمكن أن نظل نتغنى بالذات عبر اجترار أمجاد الماضي العظيم لنا، والاكتفاء بذلك، أو الانبهار بالحضارة الغربية المعاصرة، واتخاذها نموذجا يحتذى، أو بما يفعله العوام والشخصيات السلبية بعدم التفكير بالمطلق، والانشغال بالهم اليومي المعيش، والإغراق في التفاصيل الحياتية.

-يمكن القول إن الوعي بالذات الحضارية متحقق، وكذلك بالتراكم المعرفي المعاصر المتحقق في العقود الأخيرة في القرن العشرين، فهي في حالة متابعة وفهم وحسن استخدام لأدوات عصر المعلومات، بجانب ظهور الوعي النقدي تجاه الحضارة الغربية وسلوكيات أبنائها، ومنجزاتها، مما يدفع الأمة المسلمة إلى الخروج من حالة الانبهار بالآخر المتقدم، وإعادة الثقة بالذات الحضارية، وإحساسها المتميز بأنها الأمة الوسط، مع توافر رؤية واضحة لمدى الاختلاف بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، الأمر الذي يوجد حالة من الوعي المتكامل بكل جوانب الأزمة، لفهم الواقع الراهن للأمة، كما يتعرف على ما توصلت إليه الأمم والشعوب الأخرى، ويحدد المعارف الأساسية المشكِّلة للعصر ويأخذ منها موقفا(١١٧). ذلك لأن الإبداعات والاختراعات والعلوم يشترك فيها عموم البشر، بغض النظر عن دياناتهم وأجناسهم وهوياتهم، أي أن جميع الشعوب والأمم تساهم في إنتاج الحضارة والتقدم، وإن تفاوتت حظوظ كل أمة في السباق الحضاري، ويبقى دورنا أن نستفيد من كل المطروح، ونجتهد في الإضافة والمشاركة، دون أن نسقط في التبعية، وحتى لا نصبح مجرد شعوب مستهلكة لما ينتجه الآخرون، ونكون في ذيل الأمم.

---

(١١٧) حضارة الوسط، د.رفيق حبيب، ص ٢٢٣، ٢٢٤.

- إن الشريعة الإسلامية على المستوى التنظيري والتطبيقي، لها رؤية متأصلة حول نظام الحكم، رؤية نابعة من داخلها، وضمن نسقها الفكري والحضاري، ويمكنها أن تقرأ مختلف مفاهيم وآليات نظم الحكم المعاصرة، في ضوء هذا التراث العظيم.

- من المهم ربط العلوم الإسلامية بالحياة الإنسانية المتغيرة، وضبط العلاقة بين المطلق والنسبي، وإرجاع العلوم الإسلامية إلى طبيعتها الاجتماعية والإنسانية والعمرانية، وإخراجها من حالة السكون والتوقف، ومن دوائرها المغلقة: الجغرافية والثقافية والقومية، إلى رحابة العالمية والكونية، التي صارت متطلبا ضروريا بعد تدخل الأنساق الحضارية والثقافية. والعمل على بناء ذات مسلمة معاصرة، تدرك أهمية التواصل مع بني البشر جميعا، والسعي من أجل سلام عالمي، والتلاقي مع الحضارات والثقافات الأخرى فيما هو إنساني وخيري للبشرية جمعاء[١١٨]. فالبعض يحيط العلوم الإسلامية المتوارثة بهالة من القدسية، ويدور تفكيره وطروحاته في فلكها، وهي بلا شك علوم مؤسسة للثقافة، ولكنها كما أبدعتها عقول مبدعة في أزمانها، فعلى العقل المعاصر إدراك هذا، ويقرأ هذه العلوم في سياقاتها التاريخية، ويعيد قراءتها في ضوء حاضرنا وواقعنا المعيش. وجهود سلف الأمة من العلماء والمفكرين هو تراث، ننهل منها ونعود إليه، ونسترشد به، ولكن نقرأه وعيوننا على الحاضر، لا أن نغرق فيه، ونعيد إنتاجه، ونتمترس في أفكاره ومقولاته.

- من المهم أيضا تطوير النقاش عن نظام الحكم ليكون ضمن الرؤية الإسلامية، وعدم الاكتفاء باستعراض نظم الحكم المعاصرة في الدول الأخرى، فلابد أن ينطلق النقاش من الحضارة الإسلامية، من أجل هدفين أساسيين: الأول : تأصيل العقل المسلم المعاصر بمفاهيم نظم الحكم وأطرها وآلياتها في الثقافة الإسلامية، ليكون نظام الحكم نابعا من هويتنا وثقافتنا، وليس منقولا عن آخرين.

---

(١١٨) التعليم الديني بين التجديد والتجميد، د. طه جابر العلواني، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٤٢.

والثاني: جعل الرؤية الإسلامية للحكم ندا ومنافسا وإضافة في الحضارة العالمية المعاصرة، وبالتالي، على المسلم أن يتعامل بفخر وعزة، لا انبهار واستلاب أمام منظومة مفاهيم نظم الحكم المعاصرة والقديمة.

الحكم في الإسلام ليس ثيوقراطيا:

صحيح أن نظام الحكم في الإسلام نابع من مبادئ الإسلام وأحكام الشريعة المختصة بنظم الحكم وقوانينه، ولكنه ليس حكما ثيوقراطيا بالمعنى الاصطلاحي المعروف، لأن الحكم الثيوقراطي يرى أن السلطة مستمدة من الله، فتكون تصرفات الحاكم كلها عائدة إلى الله، بشكل مباشر، على أساس أن الحاكم إنما هو ظل الله على الأرض، أو أنه يحكم بتفويض إلهي، أو أن سلطته تستند إلى الله بشكل غير مباشر. وبذلك فإن الحاكم لا يناقش، أيا كان حاله وقراره. والمتأمل في نظم الحكم التي استندت على الأساس الثيوقراطي؛ كانت فاشية، لا علاقة لها بالدين - أيا كان - وإنما اتخذت من الدين ستارا لأفعالها وتسترا على جرائمها.

وقد ارتبط الحكم الثيوقراطي بمفهوم القداسة الغربي، ويعني: انتقال القداسة بشكل كامن من الله إلى البشر، ومن ثم تنتقل من الأب إلى الابن، سواء كان ملكا يحكم باسم الله أو رهبانا وكهنة أو بابوات، يسبغون القداسة على أنفسهم، وقد تتركز في عنصر واحد هو ولي الله أو في شعب الله المختار، وقد تتوزع على الكون كله، فتحل القداسة في الموجودات، فيما يسمى وحدة الوجود والحلولية الكمونية، فجاءت العلمانية الشاملة رافضة لكل أشكال القداسة، لتصبح كل الأمور والأخلاق نسبية بلا مرجعية دينية أو قداسة حسبما يدعون[١١٩].

فجوهر الحكم الثيوقراطي أنه تفويض إلهي إلى بشر بعينهم: حكاما، أو رهبانا، بما يسبغ عليهم قداسة، تجعل الشعب خاضعا لهم، فالامتثال لأوامرهم من طاعة الله، يثابون عليها، ومخالفتهم تعني معصية لله، وبذلك تتحقق السيطرة على البشر.

---

(١١٩) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص٤٥٦.

ويختلف الأمر مع جوهر الحكم الإسلامي حيث يستند إلى الإسلام بوصفه دينا إلهيا، وقد تأسس على ذلك نظام الحكم الذي أقامه الرسول ﷺ في دولة المدينة المنورة؛ التي ضمت معظم أراضي الجزيرة العربية، وامتدت من السنة الأولى الهجرية إلى وفاة الرسول (عليه الصلاة والسلام)، حيث كان التوجيه الرباني للرسول الحاكم، وللرعية المحكومة، وكانت دعوة الإسلام هي أساس الشرعية بين الرسول والمسلمين. ثم تطور الحكم إلى مرحلة دولة الخلافة الممتدة (الدولة الامبراطورية)، وهي مرحلة بناء الدولة وفيها اعتمد المسلمون حكاما/ خلفاء، ومحكومين على تطوير منظومة الحكم، والاستفادة من حضارات سابقة خلال حكم الخلافة العباسية (العصر العباسي الأول والثاني)، وكانت المرحلة الثالثة هي الدولة العالمية وتشمل الخلافة العثمانية، وكانت هناك فترات ظهرت نظم حكم فرعية، تمردت على السلطة المركزية في عاصمة الخلافة، وانقسمت إلى دويلات متصارعة[١٢٠]. وفي جميع هذه الحقب، كانت الشريعة الإسلامية هي القانون، وشرعية الحكام تستند إلى الإسلام الدين والرسالة والدعوة، بل إن مفهوم الخلافة يعني أن الخليفة خليفةٌ لرسول الله ﷺ، ولكن حكام المسلمين لا يحكمون بتفويض من الله، وليس لديهم قداسة بأي شكل من الأشكال، فيمكن عزل الخلفاء والولاة، وكل مسؤول، إذا كان ظالما، أو غير متقيد بشريعة الإسلام، كما أن قراراته وأوامره غير مقدسة، وإن استندت إلى الشريعة الإسلامية، لأن الشريعة هي اجتهادات الفقهاء في ضوء نصوص القرآن والسنة، وتختلف وتتعدد في ذلك الأفهام والأحكام. كما أن فكرة أن الخليفة هو ظل الله على الأرض، لم يقل بها أي عالم، ولا يوجد نص قرآني أو نبوي يشير إليها، وإنما الخليفة له شروط ويحكم بشريعة وضوابط.

وهو ما أدركه ابن خلدون، حينما تحدث مفرّقا بين مفهوم المُلك، ومفهوم الصبغة الدينية، فقد سبر ابن خلدون حقيقة الملك / الحكم في الأرض، بين الأمم جميعا، وجعل الملك (السلطة) قائما على التغلب والعصبية لاجتماع القلوب على

(١٢٠) مبادئ علم السياسة، د. نظّام بركات، وآخران، ص٦٩.

هدف هو الدنيا وأطماعها، وهذه عنوانها الصراعات وتفرق القلوب، والميل إلى الدنيا، أما الصبغة الدينية فهي التي تحوّل القلوب إلى وجهة الخير، حيث تؤلّف بينها، مصداقا لقوله تعالى: ﴿لو أنفقتَ ما في الأرضِ جَميعًا ما ألَّفتَ بين قلوبِهم ولكن اللهَ ألَّفَ بينهمْ﴾[١٢١]، "فإذا انصرفتْ (السلطة) إلى الحق، ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله؛ اتّحدّت وجهتها، فذهب التنافس وقلّ الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدول"[١٢٢].

علينا الانتباه جيدا إلى أن ابن خلدون ينظّر لقيام الدول من خلال استقرائه للأحداث التاريخية وقيام الدول في العالم الإسلامي، والتي تبدأ عادة بظهور قائد، يستند إلى عصبية تناصره وتقاتل معه، وهذا منطق مفهوم وهو الشائع في الماضي، فأي مُلك ينال بالقوة، ولكن القضية أن المَلك إذا كان مسلما، وفي نطاق الحضارة الإسلامية وامتداداتها الثقافية، فإنه يستند إلى الشريعة الإسلامية وقيمها الممثلة في الحفاظ على الكليات الخمس، ونشر العدل، والأخذ على الظالمين والفاسدين. وكثيرة هي الدول التي تأسست على عصبية، ولكن كان قانونها وفلسفة الحكم، بل وشرعية الحاكم / الملك ذاته، مستندة إلى الإسلام، وكان الملوك والسلاطين والخلفاء يحرصون على إقامة مختلف مظاهر الإسلام وشعائره والالتزام بأحكامه لنيل شرعيتهم.

وهذا ما لم يدركه البعض، حيث رأوا أن نظرية ابن خلدون السياسية قائمة على العصبية التي تساهم في نيل الملك بالغلبة[١٢٣]، بدون النظر إلى شرعية الحكم

(١٢١) سورة الأنفال، الآية (٦٣).

(١٢٢) المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق: عبد السلام الشدادي، منشورات خزانة ابن خلدون، بيت العلوم والفنون والآداب، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٥م، ج ١، ص٢٦٦

(١٢٣) يشار إلى أن كثيرًا من باحثي علم السياسة يقرأون نظرية ابن خلدون عن الدولة بأنها مستندة إلى العصبية بوصفها رابطة الدم والنسب، ويرون أن ابن خلدون يطرح ثلاثة أشكال من الحكومات: الحكومة الطبيعية برئاسة حاكم مستبد، وحكومة الملك والسيادة فيها للعصبية وإن كانت لا تخلو من الشرع، والحكومة الدينية وهي الخلافة، المستندة إلى الشريعة الإسلامية، بكل مبادئها وأخلاقها وقيمها وفقهها. انظر: مبادئ علم السياسة، د. نظام بركات وآخرانِ، ص٨٧ .

والحاكم، والشريعة التي يسعى كل ملك إلى إقامتها، لتحقيق العدل وضمان حب الرعية له. فالحقيقة، أن ابن خلدون قرأ التاريخ والوقائع قراءة واقعية، مستندا لحاسته التتبعية لحوادث التاريخ وتقلبات السياسة التي عايشها في عصره، ولم يكن في نظريته عن الغلبة يتحدث عن العرب وحدهم، وإنما كان يشير إلى فطرة إنسانية، لازمة في المجتمعات جميعها، وهي التنازع للحكم والسيادة، وهو ما حدث مع العرب وغيرهم، ولكن الأمر مع الإسلام يختلف، لأنه يجعل للناس بوصلة تتجه للآخرة، ومؤشراتها الأخلاق والقيم، وضابطها الشرع، وحتما ستختلف النتيجة إذا كانت الصبغة دينية. ومصطلح " الصبغة الدينية " مشتق من القرآن الكريم، من قوله تعالى: ﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴾(١٢٤)، وصبغة الله هي الإسلام الذي يغسل العبد، ويجعله متطهرا من الذنب(١٢٥)، فاستخدم ابن خلدون المصطلح في نسقه القرآني والحضاري المعبّر عن دور الإسلام في تطهير البشرية، وتوجيهها توجيها صحيحا، مثلما استخدم

ونحن لا نؤيد هذا الطرح، فصحيح أن العصبية أساس في قيام الدول كما يرى ابن خلدون ولكنها رؤية محدودة بما اطلع عليه من تجارب، فهناك دول أخرى قامت على المذهبية مثل الدولة الفاطمية والعباسية، وهناك دول قامت على قائد وأتباعه مثل الخلافة الأموية في دمشق على يد عبد الرحمن الداخل وصلاح الدين في مصر. كما لا نتفق مع التصنيف المذكور للدول، لأن الإسلام لا يعرف الدولة الدينية بالمعنى الثيوقراطي وإنما جميع الدول- في التاريخ الإسلامي - تعلنها صريحة أنها تتبع الشريعة، وربما يكون الفرق في تسمية رأس الدولة بأنه الخليفة. كما أن التصنيف المذكور جزء من مراحل قيام وسقوط الدول عند ابن خلدون.

(١٢٤) سورة البقرة، الآية (١٣٨).

(١٢٥) أشار مفسرون (مثل ابن كثير، القرطبي، الطبري وغيرهم) إلى أن الصبغة هنا اسم للماء الذي يغتسل به اليهود عنوانا على التوبة لمغفرة الذنوب والأصل فيها عندهم الاغتسال الذي جاء فرضه في التوراة على الكاهن إذا أراد تقديم قربان كفارة عن الخطيئة عن نفسه أو عن أهل بيته، والاغتسال الذي يغتسله الكاهن أيضا في عيد الكفارة عن خطايا بني إسرائيل في كل عام، وعند النصارى الصبغة أصلها التطهر في نهر الأردن وهو اغتسال سنّه النبي يحيى بن زكريا لمن يتوب من الذنوب فكان يحيى يعظ بعض الناس بالتوبة فإذا تابوا أتوه فيأمرهم بأن يغتسلوا في نهر الأردن رمزا للتطهر الروحاني. تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون، دون تاريخ، ج١، ص٧٤٣، ٧٤٤.

مصطلحات: الغلبة والعصبية والملك في توصيف حال طالبي الدنيا. ولكنه – ومن خلال نظرته الموضوعية الواقعية – يؤكد على أن الدعوة الدينية تحتاج إلى مناصرة من العصبية، شريطة أن تؤمن العصبية بها، وإلا غلبتها العصبية واستغلتها لمصالحها الدنيوية، يقول: " إن كل أمر يُحْمل على الكافة لابد له من العصبية "[١٢٦]. كما أن وجهة نظر ابن خلدون في قراءته للسيادة والملك، كانت ضمن دائرة الحضارة الإسلامية، بمعنى أنه كان يصف أحوال التنازع والتنافس ضمن دائرة الحضارة الإسلامية نفسها. لذا، جاءت أمثلته محصورة – تقريبا – في الدول التي قامت وسقطت في مسيرة التاريخ الإسلامي، وفي كل الأحوال، كان معيار تقييمها هو مدى تطبيقها للنظام الإسلامي ذاته، الذي هو لبّ الحضارة الإسلامية. وبعبارة أخرى: إن فكر ابن خلدون قراءة لتجربة الحكم التي درسها ورآها في التاريخ الإسلامي بشكل عام. وهو يقول في ذلك: " اعلم أن الدول تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها خلقا من أحوال ذلك الطور، لا يكون مثله في الطور الآخر، لا يكون مثله في الطور الآخر، لأن الخلق تابع

(١٢٦) المقدمة، ج١، ص٢٦٩.

بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه"[١٢٧]، وتكاد تكون نظرته شاملة لأحوال الأمم كافة، المسلمة وغير المسلمة، حيث يشبه الدول والممالك بأنها مثل الإنسان في صغره وشبابه ثم كهولته فشيخوخته؛ تبدأ الدولة صغيرة ضعيفة، ثم تشتد وتقوى، فتتوسع ويترسخ ملكها، ثم تنضج ويبدأ حكامها في الدعة والراحة، حيث يضعفون تدريجيا، ثم تتجرأ عليها الدول الأخرى خارجيا أو جماعات وقبائل داخلية.

وفي الحضارة الإسلامية يعتمد نظام الحكم أيا كانت المملكة أو الدولة أو الخلافة، على الإسلام بوصفه مرجعية دينية وقانونية وإرشادية كبرى، وإليه يستند الحاكم أيا كان في حكمه: أخلاقا وقيما وقضاء، ونشدد مرة أخرى على أن الحاكم لم يكن يدّعي أنه إله أو نصف إله أو مفوض من الله، إنما هو قائم على حماية حدود الله ألا ينتهكها أحد، ويكون مقياس الحكم على الحاكم هو صلاحه وتقواه وعدله، وحفاظه على مقاصد الشريعة، والتمكين لدين الله في الأرض، فإن تخاذل في ذلك، فهو مقصر ومدان، وقد يُعزَل إن اشتد فساده وفسقه، وتثور عليه الرعية لذلك.

كما أن القرآن الكريم يذمّ ويدين كل من ادّعى أنه إله حاكم، أو يحكم بأمر مباشر من الله أو تفويض من الله جل وعلا، والآيات في ذلك عديدة، منها قوله تعالى: ﴿ فمن يكْفرْ بالطاغوتِ ويؤْمنْ باللهِ فقدْ استمسكَ بالعروةِ الوثقى لا انفصام لها ﴾[١٢٨] فالكفر بالطاغوت يعني الكفر بكل ما يتعلق به الناس من أوثان وأصنام وبشر وأيضا الشيطان[١٢٩] يعبدونهم من دون الله، وما الطواغيت إلا نماذج للظلم، وهم بشر أعلنوا الكفر بالله، ونصّبوا أنفسهم أربابا من دون الله، وأجبروا الناس على عبادتهم، لذا فإن الآية الكريمة بشّرت من يستمسك بالصراط

(١٢٧) السابق، ج١، ص٢٩٦. وقد أشار إلى أطوار الدولة بأنها خمسة: طور الظفر والسيطرة على الملك، طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك، طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، طور القنوع والمسالمة، طور الإسراف والتبذير.

(١٢٨) سورة البقرة، الآية (٢٥٦).

(١٢٩) تفسير القرآن العظيم، الإمام إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، دار طيبة للنشر، الرياض، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، ج١، ص٦٨٣.

المستقيم، ولا يحيد عنها، " والعروة في هذا المكان، مثل للإيمان الذي اعتصم به المؤمن، فشبهه في تعلقه به وتمسكه به بالمتمسك بعروة الشيء الذي له عروة يتمسك بها، إذ كان كل ذي عروة فإنما يتعلق من أراده بعروته. وجعل – تعالى ذكره – الإيمان الذي تمسك به الكافر بالطاغوت المؤمن بالله من أوثق عرى الأشياء بقوله: "الوثقى"، وقالوا إن المقصود بها هو الإيمان(١٣٠)، فجعل المولى سبحانه الإيمان به وتوحيده نقيضا وحربا ضد الطواغيت سواء كانوا شياطين أو أوثانا أو حكاما، فالقضية هي قضية رفض هيمنة الكفر، بكل ما يشكله ويشاكله ويمثله، فالكفر كله مفسدة ومظلمة.

وكذلك قوله تعالى عن فرعون ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾(١٣١)، وهو القائل أيضا: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى * فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى﴾(١٣٢)، وكلها تتناول موقف فرعون الذي جعل نفسه إلها، وأمر الناس بعبادتهم، وعاملهم بالسخرة والإذلال، فلما آمنت طائفة منهم، شعروا بالعزة، وتحدوا جبروت فرعون، وكذلك فعل السحرة الذين ألقوا أنفسهم ساجدين، مؤمنين أن الطاغية المتألّه فرعون أكرههم على السحر. وكذلك قوله تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله﴾(١٣٣)، والأحبار هم علماء اليهود، والرهبان هم أهل الاجتهاد والصوامع عند النصارى، أي جعلوهم سادة لهم من دون الله، يطيعونهم في معاصي الله، فيحلون ما أحلوه لهم مما قد حرمه الله عليهم، ويحرمون ما يحرمونه عليهم مما قد أحله الله لهم(١٣٤)، فقدّسهم الناس من دون الله، وهم منزلة أدنى من الحكام في الدنيا، ولكنهم تسلطوا على الناس بعلمهم، وصاروا بمثابة الحكام. وهو نفس ما فعلت الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى، حين أخضع البابوات الشعوب الأوروبية لسلطانهم، وتحكموا في رقاب

(١٣٠) تفسير الطبري، محمد بن جرير الطبري، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ، ج٥، ص٤٢١.

(١٣١) سورة القصص، الآية (٣٨).

(١٣٢) سورة النازعات، الآيات (٢٣–٢٦).

(١٣٣) سورة التوبة، الآية (٣١).

(١٣٤) تفسير الطبري، ج١٤، ص٢٠٨.

الملوك، ومنحوا صكوك الغفران ودخول الجنة أو بالأدق باعوها لمن اشترى من الناس، في افتئات واضح على حساب الله جل شأنه.

وبالتالي، يكون القرآن الكريم قد ذم ونبذ وحذّر من كل أشكال العبودية لغير الله : أوثانا أو حكاما أو رهبانا وأحبارا، فالتوحيد الحق لله، والحاكم في الإسلام قائم على صيانة العقيدة وتصحيحها في القلوب من أي زيغ، وهذا لب التشريع الإسلامي، فقد يتعلق الناس بحاكم إذا أظهر بطولة وفتوحات، أو يسّر معيشتهم وأعطاهم أموالا وغنائم، وفي هذه الحالة يظلّون في ظلم وامتهان. فالحرية الحقيقية هي حرية العقيدة والتوحيد، ومنها تنبع سائر الحريات والحقوق، فلا معنى لحاكم يطعم شعبه ويتسلط عليه باسم الدين، فما أشد عبودية الإنسان لأخيه الإنسان! حتى لو كان غير المسلمين يقيمون في دولة الإسلام ﴿لا إكراهَ في الدّينِ﴾. هم في ذمة الحاكم المسلم، وكما يذكر ابن كثير: " لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام فإنه بيّن واضح جلي دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونوّر بصيرته دخل فيه على بيّنة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرها مقسورا "(١٣٥).

إذن فإن الحاكم في دولة الإسلام بشر، سواء كان الرسول محمد ﷺ أو خلفاؤه من بعده، أو الولاة والملوك والأمراء، هؤلاء جميعا بشر، ولم يدّعوا يوما أنهم مفوضون من الله، وإن استبدوا وظلموا، وزيّن لهم علماء السلطان ومناصروهم غير ذلك، ففي جميع الأحوال هم بشر، ولا يستمدون سلطتهم من الله.

كما أن رسول الله ﷺ وهو الحاكم الأول كان يردد الآية الكريمة: ﴿إنما أنَا بَشرٌ مِثلُكم يُوحَى إليّ﴾(١٣٦)، فالأمر كله في الكون في " سعة علم الله تعالى وأنه لا يعجزه أن يوحي إلى رسوله بعلم كل ما يسأل عن الإخبار به. (وأعلمَ - الله جل وعلا - الناس أن) الرسول لم يُبعَث للإخبار عن الحوادث الماضية والقرون الخالية،

---

(١٣٥) تفسير ابن كثير، ج١، ص٢٥٦.

(١٣٦) سورة فصلت، الآية (٦).

ولا أن من مقتضى الرسالة أن يحيط علم الرسول بالأشياء فيتصدى للإجابة عن أسئلة تلقى إليه، ولكنه بشر علمه كعلم البشر أوحى إليه بما شاء إبلاغه عباده من التوحيد والشريعة، (فلسان حال الرسول هو قوله) ما أنا إلا بشر لا أتجاوز البشرية إلى العلم بالمغيبات، والمعنى: يوحي الله إليّ (يقصد الرسول) توحيد الإله وانحصار وصفه في صفة الوحدانية دون المشاركة "[١٣٧]، وتلك البشرية هي الرد القوي المفحم على كل من ينعت نظام الحكم في الإسلام بأنه حكم ثيوقراطي، بالمعنى الغربي الاصطلاحي، والمحمل بكل الدلالات التاريخية الكنسية الغربية. وللأسف فإن المستشرقين ومن تابعهم من العلمانيين المسلمين يرددون هذه المقولة، غير مدركين طبيعة الاختلاف التام بين الإسلام والنصرانية، على مستوى جوهر الدين والتشريع، والتجربة التاريخية في الحكم.

بل إن الكثير من الأحاديث النبوية تأمر الناس بطاعة الحاكم أيا كانت هيئته وملامحه؛ مما ينفي فكرة توارث الحكم أو نخبويته أو حصره في فئة بعينها؛ مما يدحض فكرة ادعاء الحاكم أنه يحكم بتفويض ديني أو أنه من طبقة بعينها يكون الحكم فيها فقط، ولا يجوز منازعتها في الحكم من الآخرين، فكل مسلم متى توافرت الشروط الشرعية اللازمة من بلوغ وعلم وورع وتدين وقوة وأمانة يمكنه تولي مسؤولية الحكم، وعلى الجماعة المسلمة السمع والطاعة له، ما دام يسير وفق ضوابط الشرع. فعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اسمعوا وأطيعوا وإن اسُتعمِل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة "[١٣٨].

فالحاكم ملزم بتنفيذ أوامر ونواهي الشريعة الإسلامية، أي أن سلطته مقيدة بحدود الشرع، يقول المصطفى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " السمع والطاعة على المرء المسلم، فيما أحب وكرِه، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة "[١٣٩]. فهذا الحديث يدحض أي حجة عما يسمى الحكم الثيوقراطي في الإسلام، حيث جعل

(١٣٧) تفسير التحرير والتنوير، ج١٧، ص٥٤، ٥٥.

(١٣٨) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق : محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، قصي محب الدين الخطيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٤، ٣٢٩، رقم ٧١٤٢.

(١٣٩) صحيح البخاري، ج٤، ص٣٢٩، رقم ٧١٤٤.

شرعية الحاكم مقرونة بالتزامه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتراقبه الرعية في ذلك، فإن حاد عن الصراط، فلا سمع ولا طاعة له، أي أن الحاكم محاسب من قبل الرعية، وعليه رقابة مباشرة منها، ويمكن أن تعزله، وتخرج عن طاعته، والمعيار في ذلك كله، إقامة المبادئ وحدود الشرع، التي هي كلها عدالة وخير ورحمة.

كما نهى الرسول عن سؤال الإمارة وطلبها، كما جاء في الحديث عن عبد الرحمن بن سمرة: قال لي رسول الله ﷺ: يا عبد الرحمن بن سمرة، لا تسأل الإمارة فإنك إن أُعطيتها عن مسألة وُكّلت بها، وإن أُعطيتها عن غير مسألة أُعنتَ عليها "[١٤٠]، فهو ﷺ يعلم أن النفوس البشرية ستضعف أمام المناصب، لذا يروي أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرضعة، وبئست الفاطمة "[١٤١]. كل هذا يعني أن البشرية حاضرة، سواء بطلب الإمارة والحرص عليها، مثلما هي حاضرة في شخصية من يطلبها ويقوم بها، كما يعني أيضا أن من حق أي مسلم أن يتولى الإمارة متى توافرت فيه الصفات المطلوبة.

جدير بالذكر، أن الدراسات الاستشراقية الجديدة، انتبهت لخصيصة الحكم في الإسلام، على نحو ما نجد عند " وائل حلاق "، حيث قرأ منظومة الحضارة الإسلامية ضمن ما يسمى مفهوم النطـــاق المركزي Central Domain[١٤٢] والذي يعني أن الفكرة أو مجموعة الأفكار تنبع من النطاق الحضاري وتدور حولها الأفكار الأخرى. والنطاق هنا هو نطاق الإسلام المركزي الأخلاقي ومفاده أن السيادة– في دولة الإسلام – كلها لله تعالى، وأنها قامت على دعم الفصل بين السلطات

(١٤٠) صحيح البخاري، ج٤، ص٣٣٠، رقم ٧١٤٧ .

(١٤١) صحيح البخاري، ج٤، ص٣٣٠، رقم ٧١٤٨، نعم المرضعة أي في الدنيا، وبئست الفاطمة أي بعد الموت.

(١٤٢) الإسلام والدولة المستحيلة، وائل ب. حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، سلسلة ترجمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، دولة قطر، ط١، أكتوبر ٢٠١٤م، ص٣٠١. ويلاحظ أن مفهوم النطاق المركزي يلتقي مع مفهوم المحور الحضاري المتقدم. راجع: الحضارات في السياسة العالمية (وجهات نظر جمعية وتعددية)، ص٣٤.

بشكل حقيقي، وإخضاع المؤسسات كلها، خاصة مؤسسات التعليم للتوجيه الأخلاقي المرجو، وأن السلطتين التنفيذية والتشريعية خاضعتان للنظام الأخلاقي الشرعي المستهدف، ويقتصر عمل السلطة التنفيذية على تنفيذ السيادة الربانية، ويسمح لها بإصدار لوائح وقوانين في إطار تلك السيادة، كي يتحول مفهوم المواطن إلى مفهوم المجتمع الأخلاقي النموذجي الذي يرتبط كل فرد فيه بالآخرين بعلاقة أخلاقية متبادلة، وينظر الأفراد والجماعات إلى أنفسهم أنهم امتداد للكون الأخلاقي [١٤٣].

إن النطاق المركزي للإسلام وحضارته هو القرآن الكريم والعلوم المنبثقة عنه، وبالطبع الأمر هنا ليس أخلاقيا فحسب، بل يشمل منظومة كبيرة من الغايات والكليات والمقاصد والفقه والقانون، ناهيك عن العلوم التي تأسست من أجل دعم هذا النطاق، وجعله محور حياة الأمة الإسلامية، سواء كانت في أوّج قوتها أو في فترات الوهن والضعف، فيجب أن نقرر أن فترات الضعف والتفرق التي أصابت الأمة الإسلامية، لم تسع فيه إلى البحث عن مرجعية أخرى أو نطاق حضاري آخر، بل دائما ما كانت تعود إلى الشريعة ذاتها، لتتبعها، وتسير على نهجها، والأمثلة على ذلك لا تحصى من التاريخ الإسلامي.

ولعل أبرز نموذج لهذا ما يسمى بـ "جيل الجهاد وفتح القدس"، فيما عُرِف باسم "جيل صلاح الدين "، حيث تضافرت عوامل عديدة، من أجل تكوين الجيل الجديد قوامه التربية الإسلامية السليمة، وإعلاء راية الجهاد، والتوحّد بين المسلمين، وكانت البداية على يد " آق سنقر " ثم ابنه عماد الدين زنكي، ثم الحفيد نور الدين محمود، ومن ثم تسلم الراية صلاح الدين الأيوبي، ليحقق أمل الأمة بتحرير المسجد الأقصى ومدينة القدس، وتقليم أظافر الفرنجة، وتم خلال هذه الفترة إعداد الشعوب الإسلامية في بلاد الشام ومصر والعراق وغيرها إعدادا سليما، وتطهيرها من الفكر الباطني، والصوفية المنحرفة المبتدعة والفلسفات اليونانية، والآثار المتبقية من ممارسات الدولة الفاطمية، وصبغ إدارة الدولة

(١٤٣) السابق، ص٢٥٠.

المسلمة بروح العدل، ومنع المظالم، ونبذ الخصومات المذهبية، وتعبئة القوى الإسلامية[١٤٤]، ذلك أن الأمة الضعيفة في جبهتها الداخلية يستحيل أن تواجه عدوها من الخارج، ولن تعالج نفسها بالعمل الفردي وإنما بالجهود الجماعية التي تنصب في اتجاه بناء النفوس والدولة، ومن العبث في هذا الشأن التعلق بأفراد، وتخيل أن النصر يأتي على أيدي قائد فرد وليس جيلا معه[١٤٥].

ولنعد إلى رؤية وائل حلاق، فقد كانت فكرة المرجعية الأخلاقية هي المسيطرة عليه، بالنظر إلى حضارة العالم الغربي، ومأساتها الأخلاقية النفعية، ومظاهر الانحدار فيها، أي أنها قراءة لحضارة الإسلام من بعد واحد، وأراد تعميمه والانطلاق منه لإقامة المقارنة بين الإسلام الدين والدولة ومنظومة الحكم فيه، وبين الدولة الغربية الحديثة، ونظم الحكم المعتمدة على المرجعيات العلمانية.

لذا، فهو يصل في نهاية كتابه إلى نتيجة واحدة هي: فشل الدولة الوطنية الحديثة التي أقيمت في أنحاء العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة العثمانية، لأن الأمر في رأيه يعود إلى ذاتية الفرد المسلم المعاصر، التي يطلق عليها المؤلف "ذاتية علمانية "، تقبل الانتماء للإسلام، وتتكيف مع الدولة الغربية، دون أن تلتزم بـ" تقنيات الذات Technologies of the Self"[١٤٦]، في فروض وممارسات ونظم، ولكن ثمة أدلة على فشل هذا التوجه، كما ظهر في الفشل الذي أصاب الدولة العربية والإسلامية في الحقبة الناصرية بسياساتها الاشتراكية، وصعود قوى الإسلام السياسي، وهجومها الشديد على تلك المنظومة المستوردة، والإمعان

(١٤٤) هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، د.ماجد عرسال الكيالي، دار القلم، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط٣، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ص٢٥٤، ٢٥٥.

(١٤٥) السابق، ص٢٤، ٢٥.

(١٤٦) الإسلام والدولة المستحيلة، ٢٩٩. ويعود هذا المفهوم إلى ميشال فوكو، والذي يشير إلى: الوسائل المتاحة التي يستخدمها الفرد للتأقلم داخل النظام الاجتماعي القائم، وكيفية إخضاع نفسه لقيود المجتمع، واستخدم المؤلف المصطلح في حديثه عن إخضاع المسلم للعبادة والأخلاق.

في تغريب المجتمع[147]، أي أن المسلم المعاصر لم يستطع أن يتكيف مع أنظمة الحكم المعاصرة والمستنسخة من النظم الغربية أو الشرقية، لأسباب أخلاقية تتصل بالهوية.

وبالطبع هذا الرأي له وجاهته وقبوله، ونتفق معه بلا شك، فلابد أن يكون نظام الحكم له جذوره الاجتماعية والفكرية، وأن يكون متناسبا مع هوية الأمة، وتاريخها، ولكن لابد أن نضع في الحسبان أن نظم الحكم العربية والإسلامية استعارت من الغرب شكل الدولة الحديثة، ولكنها أبقت على سياسات قديمة، تتمثل في التحالفات القبلية والطائفية، وتمتع أصحاب الأموال والمصالح بحماية النظام، وتوظيف الثروات الوطنية في خدمة الفساد والإفساد المالي والسياسي والعسكري والأمني، وتدعمت صيغة الاستبداد الرباعي المعتمدة على الاستئثار بالسلطة والثروة والإعلام والحقيقة[148]، والمحصلة كما نعايشها الآن في كثير من الدول العربية، ثورات سلمية تحولت إلى احتراب أهلي دموي، دفعت الشعوب إلى أن يكونوا لاجئين في الدول الأخرى، مع إقصاء أي حل سياسي، يضمن انتقال سلمي وسلس للسلطة. ولعل الكارثة الأشد هي تأخر التنمية لعقود طويلة، نتيجة فاتورة الحرب المالية، وتعاظم الأحقاد والثارات في نفوس الشعب، لنكتشف في النهاية، أن الدول القطرية التي تأسست بعد الاستقلال عن الاحتلال الأجنبي، كانت أشبه ببنى سياسية كارتونية، استندت إلى منظومة قمعية في الداخل، في مقابل تأييد من الخارج، أي وصلنا إلى طريق مسدود ناتج عن تبني نظم حكم مخالفة لهوية الشعوب الإسلامية.



(١٤٧) المرجع السابق، ص٤٧.

(١٤٨) أسئلة الإصلاح الوطني الديمقراطي (سوريا نموذجا)، طيب تيزيني، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٣١٨، أغسطس ٢٠٠٥م، ص٨٢، ٨٣.

الفصل الثاني

مقومات الحكم والحاكمية في الإسلام

مفاهيم ومصطلحات

في مستهل تبيان علاقة الإسلام بالحكم، لابد من الإقرار بحقيقة وهي أن الحكم مرتبط بالإسلام ارتباطا مباشرا، فلا يمكن التعامل مع الإسلام: دينا، وشريعة، وتاريخا، وحضارة؛ بمعزل عن نظام الحكم السائد في المجتمع. مع الانتباه والتحسب ألا نخلط بين الإسلام الدين وبين تطبيقه، وألا تقتصر قراءتنا للتاريخ الإسلامي على سلوكيات الحكام والقادة والمشهورين، لأن الإسلام أقام مجتمعا متكاملا، سيستنير بهدي القرآن، ويسير على ضوابط الشرع وإرشاداته.

وفرق شاسع بين اجتهادات البشر: المفكرين والمصلحين والفلاسفة، وبين الكتب السماوية المنزّلة من الله سبحانه على رسله، فالكتاب السماوي رباني المصدر، منزل على الرسول المرجع لأمته، مهما تعاقبت العصور، فيرجع الناس إلى الكتاب، للتعرف على شريعة الله، واستبانة الواجبات، ومعرفة الحلال والحرام، والفضائل والكمالات، والكتاب أيضا هو الحكم العدل فيما يختلف فيه الناس، وصيانة للناس من ضلالات ذوي الأهواء الذين تسوّل لهم أنفسهم التلاعب بالدين وإرضاء الشهوات والغرائز[١٤٩].

فالقرآن جامع مانع، لهداية الناس جميعا، وإرشادهم إلى الخيرات، والإجابة عن أسئلتهم عن الغيبيات (الله ورسله وأنبيائه وملائكته والجنة والنار)، ووضع المبادئ والقيم والشريعة التي تكون منبعا لنشر الخير، وإقامة العدالة. فشتان بين اجتهاد الفلاسفة المحصورة بحدود العقل البشري وقصوره المعلوماتي، وارتباطه بزمنه التاريخي، ومجتمعه المحدود؛ وبين كتاب رباني منزَّل من قبل المولى تبارك وتعالى.

---

(١٤٩) العقيدة الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حسن حبنّكه الميداني، دار القلم، دمشق، ط٧، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، ص٤٦٦، ٤٦٧.

القراءة الواعية للإسلام والسيرة النبوية:

هناك أنماط متعددة لقراءة الإسلام، وسيرة رسوله المختار ﷺ، منها القراءة الفكرية التي ترتكز على الأفكار والقضايا فقط، وهناك القراءة المتتبعة للأحداث والراصدة للتغيرات على نحو ما نجده في كتب السيرة النبوية العطرة الموثقة، وهناك قراءة ثالثة، أساسها النظر والاعتبار من المواقف والأحداث، وقوامها الربط بين الجانب النظري الإرشادي الذي تجلى في القرآن الكريم، وأعلنه الرسول في أحاديثه وإرشاداته، وبين الجانب التطبيقي في سلوك الرسول مع صحابته الأبرار، ومع المجتمع الإسلامي الناشئ في المدينة، والمجتمع الجاهلي القبلي في باقي أنحاء الجزيرة العربية. أي النظر إلى المقومات الفكرية للإسلام، وكيف تم تطبيقها، والربط بين تلك المقومات وبين تجليات تطبيقها.

وقد مر نظام الحكم في الدولة المسلمة بمراحل كثيرة، وأنشأت مؤسسات ونظم عديدة، وكلها كانت تستقي من جذور الإسلام الفكرية، فعلينا الانتباه بألا نقرأ نظام الحكم في التاريخ الإسلامي قراءة مبتسرة عجلى، تتعامل مع تاريخ الإسلام وحضارته الممتد أربعة عشر قرنا على أنه شيء واحد، وتكاد تحصره في نموذج واحد أو نموذجين، وتكون المصيبة أن يتم الاستشهاد بنماذج مشوهة من الحكام الظالمين أو فترات الضعف والتفكك، ويتغاضون عن أزمنة الازدهار، وأبعاد القوة في منظومات الحكم، وطبيعة المجتمع المسلم وتطوره الحضاري، وتآلف أبنائه، وتمكين الشريعة من الحكم وتنظيم حياة الناس، وامتزاجها بأخلاق المجتمع وقيمه، ومن ثم نضحت في ثقافته، وعبّرت عنها عادات المسلمين وتقاليدهم وأعرافهم.

ولنأخذ المرحلة التأسيسية لنظام الحكم في أيام الرسول محمد ﷺ وقد مرّ بثلاثة مراحل حتى وصل إلى استوائه النهائي، فقد أراد الرسول أن يقدّم نموذجا حقيقيا في حياته للحكم الإسلامي، يكون أساسا لفهم طبيعة الدولة الإسلامية؛ وكي يرتقي بفهم وإدراك وسلوكيات المسلمين الذين كان ولاؤهم ووعيهم السياسي للنظام القبلي، فبدأ الرسول بما يسمى "ميثاق التحالف الإسلامي"، عبر المؤاخاة بين المؤمنين، وعقدَ ﷺ معاهدة بين أهل يثرب من المهاجرين

والأنصار، والتي مثلت ركيزة أساسية لفهم جوهر نظام الحكم الإسلامي، القائم على تنقية المجتمع من حزازات الجاهلية، والنزعات القبلية، والموروث العشائري بكل ما فيه من عصبيات مقيتة، وقد بدت في وثيقة المدينة المنورة مبادئ واضحة، متفق عليها، نابعة من هدي الإسلام، وهي في نفس الوقت نماذج عملية قابلة للتطبيق، واضحة العبارات. فكما ورد في الوثيقة: " هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس .. وَإِنَّ بَيْنَهُمْ النَّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَإِنَّ بَيْنَهُمْ النُّصْحَ وَالنَّصِيحَةَ، وَالْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ، وَإِنَّهُ لَمْ يَأْثَمْ امْرُؤٌ بِحَلِيفِهِ، وَإِنَّ النَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ، وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارَبِينَ، وَإِنَّ يَثْرِبَ حَرَامٌ جَوْفُهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَإِنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرَ مُضَارٍّ وَلَا آثِمٌ، وَإِنَّهُ لَا تُجَارُ حُرْمَةٌ إلَّا بِإِذْنِ أَهْلِهَا، وَإِنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ اشْتِجَارٍ يُخَافُ فَسَادُهُ، فَإِنَّ مَرَدَّهُ إلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَإِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى أَتْقَى مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبَرِّهِ وَإِنَّهُ لَا تُجَارُ قُرَيْشٌ وَلَا مَنْ نَصَرَهَا، وَإِنَّ بَيْنَهُمْ النَّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرِبَ، وَإِذَا دُعُوا إلَى صُلْحٍ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ، فَإِنَّهُمْ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ، وَإِنَّهُمْ إذَا دُعُوا إلَى مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَهُمْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، إلَّا مَنْ حَارَبَ فِي الدِّينِ، عَلَى كُلِّ أُنَاسٍ حِصَّتُهُمْ مِنْ جَانِبِهِمْ الَّذِي قِبَلَهُمْ، وَإِنَّ يَهُودَ الْأَوْسِ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسَهُمْ، عَلَى مِثْلِ مَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. مَعَ الْبِرِّ الْمَحْضِ (أو مَعَ الْبِرِّ الْمُحْسِنُ) مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. وَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ آمِنٌ، وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ بِالْمَدِينَةِ، إلَّا مَنْ ظَلَمَ أَوْ أَثِمَ، وَإِنَّ اللَّهَ جَارٌ لِمَنْ بَرَّ وَاتَّقَى، وَمُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "(١٥٠) .

(١٥٠) السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٢١٣هـ) تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م، ج١، ص٥٠٢، ٥٠٣. وفي الهامش: إن رَسُول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كتب هَذَا الْكتاب قبل أَن تفرض الْجِزْيَة، وَإِذ كَانَ الْإِسْلَام ضَعِيفا، وَكَانَ للْيَهُود إِذْ ذَاك نصيب فِي الْمغنم إِذا قَاتلُوا مَعَ الْمُسلمين، كَمَا شَرط عَلَيْهِم فِي هَذَا الْكتاب النَّفَقَة مَعَهم فِي الحروب.

إنها أسس واضحة للمعايشة، والتآلف، والإخوة بين أهل المدينة، وتطبيق مباشر لتعاليم الإسلام، ورد مفحم على كل من يرى الإسلام دعوة دينية فقط، دون أبعاد سياسية واجتماعية، " فبهذه الحكمة، وبهذه الحذاقة، أرسى رسول الله ﷺ قواعد مجتمع جديد، ولكن كانت هذه الظاهرة أثرا للمعاني التي كان يتمتع بها أولئك الأمجاد بفضل صحبة النبي، وكان النبي ﷺ يتعهدهم بالتعليم والتربية وتزكية النفوس والحث على مكارم الأخلاق، ويؤدبهم بآداب الود والإخاء والمجد والشرف والعبادة والطاعة "(١٥١).

فالأسس هنا أخلاقية عقدية نفسية مجتمعية سياسية، لأن العبرة ليست في مَن يكون على رأس الحكم، وإنما في المجتمع الذي يساند هذا الحكم، ويحميه ويذود عنه. أي أن نظام الحكم الإسلامي أساسه: مجتمع قوي متماسك، متحاب متآخ، يناصر أبناؤه بعضهم البعض في المنشط والمكره، ويتناصحون، ويأمرون بالمعروف ويتناهون عن المنكر، ومن ثم يتولى قيادة هذا المجتمع حاكم صالح، يأخذ البيعة من أهل الحل والعقد وهم خيار الأمة من العلماء والعقلاء والأعيان، ومن ثم يبايعه عامة المسلمين جميعا. كما أنه يتعامل بكل عدالة ومساواة مع الأقليات غير المسلمة، يحميها ويذود عنها، ولا يرغمها على الإسلام، بل يحترم على ما تؤمن به من عقائد.

وقد استطاع نظام الصحيفة أن يكفل للدولة الإسلامية الوليدة في يثرب الحماية من كل أعدائها في الخارج وعلى رأسهم قريش، ومن الداخل وعلى رأسهم اليهود في تخوم المدينة، وقد انتهى الدور الأول من مرحلة البناء باندحار الخطر الخارجي في غزوة الخندق، ثم طرد قبيلة بني قريظة آخر قبائل اليهود، جزاء خيانتها لشروط الصحيفة (١٥٢). ثم انتقل النظام السياسي إلى مرحلة الدعم

(١٥١) الرحيق المختوم، بحث في السيرة النبوية، صفي الرحمن المباركفوري، المكتبة العصرية، بيروت، ص١٦٩، ١٧٠.

(١٥٢) دعا الرسول يهود المدينة وكانوا ثلاث قبائل، وكتب بينه وبينهم كتابا، وبادر حبرهم وعالمهم عبد الله بن سلام فأسلم، وأبى عامتهم إلا الكفر، فكان جزاء خياناتهم ومؤامراتهم المتتالية أن يجلي بني النضير، ويحارب بني قريظة ويمن على بني قينقاع. انظر: زاد المعاد في هدي خير العباد، الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الريان للتراث، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م، ج٢، ص٨٢ .

والانطلاق، والتي انتهت بصلح الحديبية في السنة السابعة من الهجرة، حيث اعترفت قريش- بوصفها رأس النظام القبلي الجاهلي- بوجود الدولة المسلمة وسلطانها، وأن يعقد الرسول ﷺ الأحلاف مع من شاء من القبائل، وأن يضمها إلى نظامه السياسي وفق شروطه والتزاماته. أما المرحلة الثالثة فتتمثل بالعمل خارج المدينة المنورة، حيث تحرك الرسول وصحابته بين القبائل لنشر الفهم الصحيح للإسلام، كي تدخل القبائل البدوية الدين الجديد عن اعتقاد وإيمان صحيحين، وانتهت هذه المرحلة بفتح مكة، العام الثامن من الهجرة، إعلانا لسقوط النظام القبلي الذي كان سائدا في الجزيرة العربية(١٥٣)، وإحلال نظام جديد منبثق من الإسلام الوليد .

فلم تكن هناك مشكلة أمام الصحابة (عليهم الرضوان) بعد وفاة الرسول في البناء على ما تم ترسيخه عقديا لدى عموم العرب، وفكريا في العقول المسلمة، واجتماعيا في نظام عميق من المؤاخاة والتكافل، ولا سياسيا في اختيار من يخلف الرسول ﷺ، ليكمل مسيرة الدعوة وبناء الدولة .

الحكم والبيعة: القضايا والتشابكات

يستهدف الحكم في الإسلام أولا إقامة شعائر الدين وتطبيق أحكامه، لا فرق في ذلك بين إقامة العقيدة والعبادات وبين المعاملات وسياسة الرعية، ولو نظرنا من زاوية نظام الحكم إلى شريعة الإسلام، سنجد أنها لا تقام إلا في وجود حاكم يقيم الشريعة ذاتها، أو نظاما للحكم يسمح بإقامة الشريعة بأحكامها، وقد وضع القرآن والسنة المطهرة قواعد وقيم ومبادئ لسياسة الأمة، وكان الحكم في عهد النبي ﷺ، عنوانا للتطبيق الحي المباشر للحكم، وكذلك سارت الخلافة الراشدة على نهج النبوة، قبل أن تتحول إلى ملك عضود، يستند إلى قواعد الشرع الحنيف، ويكون الشرع معيارا لمدى التزام الحاكم بالشريعة.

(١٥٣) النظم الإسلامية: مقوماتها الفكرية ومؤسساتها التنفيذية في صدر الإسلام والعصر الأموي، د. إبراهيم أحمد العدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ١٢٧-١٢٩.

فلم يكن الرسول محمد ﷺ داعية فقط، بل إن هناك وظائف محددة بآيات القرآن الكريم ذاته، وأبرزها: تبليغ الشريعة الربانية للناس على الوجه الذي أمره الله به، دون تغيير أو تبديل أو كتمان أو زيادة أو نقصان، مصداقا لقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ * إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾[١٥٤]، وهداية أمته إلى خير ما يعلمه لهم، وإنذار شر ما يعلمه لهم، وتربية الناس على المنهج الرباني في الشريعة، وتأديبهم بآدابها، وتضمن هذا المنهج الدعوة إلى الإصلاح المتجردة عن الغرض الشخصي، والحكمة والموعظة الحسنة في الدعوة، والصدع بالمعروف والنهي عن المنكر دون محاباة لأحد، وتقديم القدوة الحسنة للناس جميعا، عبر شخص الرسول ﷺ في تعاملاته اليومية، ملتزما جميع ما يأمرهم به، ومجتنبا جميع ما ينهاهم عنه، وإلا كان القوم في شك من دعوته، وأوامره ونواهيه، ولم يكن هناك أثر فعال في نفوسهم، ولا تطبيقي في سلوكهم[١٥٥].

وأيضا تبيين معاني النصوص التي أنزلت إلى الناس، وتوضيح مدلولاتها وإشاراتها ليؤمنوا بما يطلب منهم الإيمان به، ويعملوا بما يطلب منهم العمل به، مصداقا لقوله تعالى ﴿ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[١٥٦] وكما أوضح ابن كثير في تفسيره للآية بأن الله جل وعلا يخاطب الرسول محمدا ﷺ بأنه أنزل إليه القرآن " لتبين (يامحمد) للناس ما نزل إليهم من ربهم " أي : لعلمك بمعنى ما أنزل عليك، وحرصك عليه، واتباعك له، ولعلمنا بأنك أفضل الخلائق وسيد ولد آدم، فتفصل لهم ما أجمل، وتبين لهم ما أشكل: " ولعلهم يتفكرون " أي: ينظرون لأنفسهم فيهتدون، فيفوزون بالنجاة في الدارين "[١٥٧].

---

(١٥٤) سورة المائدة، الآية (٦٧).

(١٥٥) انظر: العقيدة الإسلامية وأسسها، ص٢٧٨-٢٨٠.

(١٥٦) سورة النحل، الآية (١٦).

(١٥٧) تفسير ابن كثير، ج٤، ص٥٧٤.

ومن مهام الرسول أيضا أنه قائد في قومه، وزعيم لهم، وهو رئيسهم وحاكمهم، وقاضيهم ومدبر سياستهم الدينية والدنيوية، فهو مبلغ ومبيّن ومربٍ وقائد، فحق له أن يكون شاهدا لمن آمن به وأطاع، وشاهدا على من خالفه وعصى(١٥٨).

جاءت آيات القرآن الكريم مؤكدة على هذا الدور بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾(١٥٩) وفي تفسير هذه الآية أن الله تعالى أمر المؤمنين بأداء الأمانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل، وامتثال أوامره واجتناب نواهيه، ثم بطاعة رسوله ثانيا فيما أمر به ونهى عنه، ثم بطاعة الأمراء ثالثا. فأمرَ الله تعالى برد المتنازع فيه إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وفي حالة التنازع حول أمر، من أمور الشرع فعليهم أن يردوه إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة، وليس لغير العلماء معرفة كيفية الرد إلى الكتاب والسنة؛ ويدل هذا على صحة كون سؤال العلماء واجبا، وامتثال فتواهم لازما. قال سهل بن عبد الله (رحمه الله): لا يزال الناس بخير ما عظّموا السلطان والعلماء؛ فإذا عظّموا هذين أصلح الله دنياهم وأخراهم، وإذا استخفوا بهذين أفسد دنياهم وأخراهم(١٦٠). وأمر سبحانه وتعالى بأن يطبق شرعه:

﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾(١٦١) وفي تفسير الآيتين: لقد بيّن الله تعالى شأنه إنزال التوراة ثم الإنجيل على بني إسرائيل، وما أودعه فيهما من هدى ونور، وما حتم عليهم من إقامتهما، وما شدد عليهم من إثم إذا تركوا الحكم بهما، فكان من المناسب بعد

(١٥٨) العقيدة الإسلامية وأسسها، ص٢٨١.

(١٥٩) سورة النساء، الآية (٤).

(١٦٠) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، (تفسير القرطبي)، دار الفكر، بيروت - دمشق، دون تاريخ، ج٥، ص٢٢٤، ٢٢٦.

(١٦١) سورة المائدة، الآيتان (٤٩، ٥٠).

ذلك ذكر إنزاله القرآن على خاتم النبيين والمرسلين، ومكانه من الكتب التي قبله، وكون حكمته تعالى اقتضت تعدد الشرائع ومناهج الهداية، فتلك مقدمات ووسيلة، وهذا هو المقصد والنتيجة، وقد أنزل الله القرآن وهو الكتاب الكامل الذي أكمل به جل شأنه الدين، فكان هو الجدير بأن ينصرف إليه معنى الكتاب الإلهي عند الإطلاق، وهو القرآن المجيد، وهذه حكمة التعبير بالكتاب بعد التعبير عن كتاب موسى باسمه الخاص (التوراة) وعن كتاب عيسى باسمه الخاص (الإنجيل) ومثل هذا إطلاق لفظ النبي، حتى في كتبهم، وقوله: (بالحق)... إلخ، ومعناه: أنزلناه متلبسا بالحق، مؤيدا به، مشتملا عليه، مقررا له، بحيث لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، مصدقا لما تقدمه من جنس الكتب الإلهية ; كالتوراة والإنجيل ; أي ناطقا بتصديق كونها من عند الله، وأن الرسل الذين جاءوا بها لم يفتروها من عند أنفسهم [١٦٢].

وقد أدرك الصحابة (عليهم الرضوان) مهمة الرسول، ومكانته كقائد، لذا كان الخلاف في أمر خلافته ﷺ بعد إعلان وفاته يوم الاثنين من العام ١١هـ، وقبل أن يقوموا بتجهيزه، فجرت مناقشات وحوار ومجادلات وردود بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، واتفقوا أخيرا على خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وكان جثمان المصطفى ﷺ مسجى على فراشه، لم يدفن إلا في اليوم التالي، يوم الثلاثاء [١٦٣]، ولم يكن الأمر على سبيل التنازع على الدنيا وملكها، وإنما على قيادة دولة المسلمين المنشأة في المدينة المنورة، والتي دانت لها القبائل في الجزيرة العربية، وأعلنت إعلاء كلمة الإسلام، وسقوط الكفر بأصنامه، فالقضية مواصلة مسيرة الإسلام، وترسيخ الحكم، وعلينا أن ننتبه إلى أن خلافهم لم يكن خلافا على مشيخة القبيلة، فقد كان شيخ القبيلة يختار عادة من الشخصيات الأكثر نفوذا وقوة ومالا واحتراما بين أبنائها، وكان لديهم مجلس القبيلة المؤلف من شيوخها، كما أن طبيعة العمران هيأت لنفر من القبيلة فرصة التفوق لنيل مشيخة القبيلة،

(١٦٢) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دون تاريخ، ج٦، ص٣٣٩، ٣٤٠.

(١٦٣) الرحيق المختوم، المباركفوري، ص٤٣٢.

عبر الشجاعة في الحروب أو الفصاحة في الشعر، أو الكرم في القحط. فسمات شيخ القبيلة: السخاء والنجدة والصبر والحلم والتواضع والبيان(١٦٤).

فأمر الخلافة لم يكن على نحو ما هو دارج عند العرب في حياتهم القبلية قبل الإسلام، وإنما إدراك منهم بأهمية وجود قائد للدولة، يتم اختياره من نخبة القوم، وكانت النخبة كما عرفنا هم صفوة المهاجرين والأنصار، وانتهى على نحو ما هو معروف بخلافة الصديق، بعد مبايعة الصحابة له، مهاجرين وأنصارا، ومن ثم مبايعة المسلمين في المدينة المنورة، ولكن اختيار الصديق عاد لمكانته العظيمة في الإسلام: سبقه في الهداية، وقربه من الرسول ﷺ وقيمة شخصيته وعطائه وجهاده، وكلها مواصفات خليفة رسول الله، الذي له مهمة دينية ودنيوية، أدّاها الرسول على أكمل وجه، وكانت منوطة بالخلفاء، وضمن شروط اختيار الخليفة ومحاسبته.

أيضا، فإن الاجتماع في حد ذاته يعبر عن إدراك المجتمعين لأهمية البيعة، وما يترتب عليها، أي أنهم واعون لدورها السياسي والمجتمعي، وأنها الأساس لمشروعية الإمام الذي يتولى القيادة، حتى تستقيم أمور الدولة، وتتصرف شؤونها وتتدبر قضاياها، وإظهار لأولويات الأمة في اللحظات الحرجة بتولية خليفة وحتمية حسم هذ الأمر، قبل أن تتفرق كلمتهم، ويدخل الشيطان في قلوبهم، وأن البيعة حتما واقعة، سواء كانت لصحابي من الأنصار أو من المهاجرين، وأنها ملزمة للباقين، لأن الحاضرين كانوا نخبة الصحابة حول الرسول ﷺ وفي اليوم التالي، اجتمع الناس، وبايعوا أبا بكر بيعة عامة (١٦٥).

فالدولة الإسلامية دولة مدنية، تُحكَم بدستور واضح، وهو القرآن الكريم ذاته, وسنة النبي ﷺ، فإذا عُقِدت البيعة وتمت مبايعة الحاكم فتجب طاعته، لأن طاعته من طاعة الله تبارك وتعالى، ومن طاعة رسوله ﷺ، وكما يقول ابن

(١٦٤) انظر للمزيد: النظم الإسلامية، د. إبراهيم العدوي، ص١١.

(١٦٥) البيعة في الإسلام: تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق، د. أحمد محمود آل محمود، دار الرازي، البحرين، ص٣٩-٤١.

تيمية: " فطاعة الله ورسوله واجبة على كل أحد، وطاعة ولاة الأمور واجبة لأمر الله بطاعتهم، فمن أطاع الله ورسوله بطاعة ولاة الأمر لله فأجره على الله، ومن كان لا يطيعهم إلا بما يأخذه من الولاية والمال، فإن أعطوه أطاعهم، وإن منعوه عصاهم، فما لا في الآخرة من خلاق "(١٦٦)، ويجب في هذا الشأن طاعة الملوك في غير معصية، ومناصحتهم، والصبر عليهم في حكمهم، وقسمتهم والغزو معهم، والصلاة خلفهم، ونحو ذلك من متابعتهم في الحسنات التي لا يقوم بها إلا هم، من باب التعاون على البر والتقوى، وما نهي عنه من تصديقهم بكذبهم، وإعانتهم على ظلمهم، وطاعتهم في معصية الله وغير ذلك، من باب التعاون على الإثم والعدوان(١٦٧)، مما يجعل المحكوم رقيبا على الحاكم، مطيعا له في الخيرات، عاصيا له في المنكرات، مع النصح، وبهذا يعتدل شأن الأمة كلها، فالحاكم بشر في النهاية، يخطئ ويصيب، والخروج عليه مفسدة عظيمة، تؤدي لتشتت الأمة وتفرقها، وانتشار المفاسد فيها.

ومن هنا، ينبغي التأكيد على أن الدولة الإسلامية مدنية، ليست عسكرية ولا ثيوقراطية، قائمة على **صيغة من التعاقد** بين الحاكم والمحكوم، ووضحت هذه الصيغة في بيعتي العقبة الأولى والثانية، مما يدل على أن إقامة الرسول ﷺ لدولة المدينة كانت عبر صيغة من التعاقد بين يمثلون أهل المدينة، وبينه، وقد أطلق على صيغة التعاقد هذه اصطلاح البيعة، وهي عقد حقيقي، يتخذ شكلا معينا عبر التلفظ والإشارة باليد، وقد اختار الرسول ﷺ مجموعة من النواب يمثلون باقي الأفراد الغائبين عن الاجتماع، وسماهم النقباء.

إن مفهوم البيعة هو: " العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من أمر في المنشط والمكره. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده، جعلوا يدهم

(١٦٦) الخلافة والملك، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: حماد سلامة، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ص٢٢.

(١٦٧) السابق، ص٢٦.

في يده توكيدا على العهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة"[١٦٨].

فهي التزام بين الإمام والرعية، الأول يعمل بكتاب الله سنته، ويحقق مقاصد الشريعة، وكلياتها، وينشر الأمن والأمان، ويوفر حاجات الناس.

ونلاحظ أن البيعة -الخاصة والعامة- واجبة أيا كان شكل الحكم: خلافة، ملكا، سلطنة؛ حيث يتم اختيار الحاكم، ويبايع من أهل الحل والعقد، ثم تؤخذ له البيعة من وجهاء الناس وأعيانهم وعامتهم. فالرعية حاضرة، والنخبة متواجدة.

لقد صارت البيعة أصلا معمولا به، فالنبي ﷺ يحرص على أخذ البيعة حتى في غير الأمور السياسية، مصداقا لقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[١٦٩]، وإن كانت بيعة النساء تختلف عن بيعة الرجال في صورتها، فليس فيها قتال، وتطور مفهوم البيعة بعد ذلك، فصار أشبه بالاستفتاء الشعبي، وصارت أصلا لانتقال السلطة[١٧٠].

وبذلك، توفّر في النظام الإسلامي للحكم وجوه متعددة، ميّزته عن غيره من الأنظمة؛ عبرتْ عن مصدره الشرعي، وجعلت للرعية مكانة كبيرة، مثلما جعلت للحاكم حقوقا وعليه واجبات، وقيدت سلطته الشرعية بالكثير من الضوابط.

فيمكن القول إن البيعة اتخذت أشكالا عديدة في الإسلام، وكأنها كانت الشكل المختار لإعلان الولاء الفردي للمسلم أو الجمعي للقبيلة أو العشيرة، وأصبحت شكلا متعارفا عليه في المجتمع الإسلامي، فيمكن رصد أبرز أشكالها بيعة الإسلام

(١٦٨) المقدمة لابن خلدون، ج١، ص٣٥٦.

(١٦٩) سورة الممتحنة، الآية (١٢).

(١٧٠) الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، جلال أحمد السيد جاد المراكبي، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ١٤١٤هـ، ص٣٦، ٣٧.

ذاته بأن يتعهد المسلم بالإيمان به والالتزام بأصول الإسلام وشريعته، ومنها البيعة على السمع والطاعة للحاكم والولاة وكل مسؤول في المنشط والمكره، من أجل استقرار المجتمع، ومنها بيعة عدم منازعة الأمر أهله كما ورد في الأحاديث الشريفة، ومنها البيعة على القول بالعدل أو بالحق، ومنها البيعة على الهجرة من دار الشرك ليحفظ الإنسان دينه، ومنها البيعة على فراق المشرك. وهناك بيعات الدفاع عن رسول الله ﷺ وحمايته، على نحو ما رأينا في اشتراط العباس ذلك على أهل يثرب في بيعة العقبة الثانية، وكذلك في العديد من الغزوات، وأيضا من أجل الجهاد في سبيل الله، ونصرة الدين والمسلمين، وكذلك البيعة على عدم الفرار وقت الزحف، وعلى الموت في سبيل الله تعالى، وهناك أيضا بيعات الولاء والتضامن الاجتماعي والتكافل بين المسلمين، وترك المحرمات، وكذلك هناك بيعات فردية وأخرى جماعية، وبيعات عامة يقدمها الناس، وبيعات خاصة لفئة بعينها[١٧١].

أما من يقوم بالبيعة، فالمتفق عليه بين جمهور العلماء هم أهل الحل والعقد، الذين عُرِفوا بحسن الخلق، والأمانة والنزاهة، والعلم الشرعي، والخبرة بالحياة، والاختصاص في الشؤون العامة، والحرص على صالح الأمة، واختلف الفقهاء في كون الأعيان والوجهاء منهم أم لا، كما أن بعضهم يرى أنه لا بأس من مبايعة الجماهير والعامة والجنود، بعد بيعة أهل الحل والعقد الخاصة[١٧٢].

فيمكن أن نعد البيعة هي الصيغة أو الأصل الإسلامي، المعادل لمفهوم الانتخاب المعاصر، مع مراعاة الضوابط الشرعية في اختيار الحاكم ومعاونيه في تفويض الرعية للحاكم وإعلان قبولها له، وهي أيضا بمثابة العقد الاجتماعي بينهما، كما أن المبايعين يمثّلون الأمة حسب درجاتهم، ومنازلهم، ومكانتهم الاجتماعية.

---

(١٧١) راجع الفصل الثاني من كتاب: البيعة في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٧-١٠٣.

(١٧٢) السابق، ص١٩٦، ١٩٧.

مفهوم الحاكمية وسبل تنزيلها على الواقع :

ينطلق مفهوم الحاكمية في الإسلام، من قاعدة وجوب إقامة حكم الله في الأرض، وتطبيق شريعته السمحاء التي فيها الخير للمسلمين والناس جميعا.

فنحن أمة شرّفها الله تعالى بالقرآن الكريم، ومنه كانت طرق الهداية والخيرات وإقامة الدولة الإسلامية، وفق الإرشادات القرآنية ومقتضيات الشريعة الإسلامية، ومن هنا فقد كانت الأمة المسلمة- طيلة مسيرتها التاريخية والحضارية- واعية بأنها تمتلك سبل الخير كله، ممثلا في القوة الروحية التي تجعلها سامقة بين الأمم والحضارات الأخرى، تأخذ منها ما يفيدها ويتفق مع بنائها النفسي والفكري، وتترك ما عداه. وتلك خصيصة الأمة الإسلامية، وجوهر تكوينها، ومحورها الفكري، ونطاقها الحضاري، ولا يمكن فهم الدولة الإسلامية ولا نظم حكمها ولا طبيعة مسيرتها ونجاحاتها وكبواتها؛ إلا في هذا الإطار ووفق ذلك المنطلق.

يقال هذا، منعا للقراءات المشوهة التي تتعامل مع الحضارة الإسلامية ومنجزاتها فتنسبها إلى علماء أفذاذ فقط أو عمارة فريدة فقط أو اتساع في التمدد الجغرافي فقط .. إلخ، دون قراءة واعية لأساس تكوين الأمة، وتميزها في الوجود، ألا وهو القرآن الكريم، ومنه كانت الشريعة بنظمها وضوابطها وإرشاداتها.

فالإسلام منهج ونهج، منهج يقدم رؤية ومرجعية متكاملة، مصدرها رب العالمين، الخالق العظيم، ونهج يتم التعامل به مع الإنسان في كافة أحواله، أنّى عاش، وكيف عاش، ومتى عاش، أي أن الشريعة ليست أفكارا نظرية، وإنما قواعد وأسس وضوابط، تطبق على الواقع مباشرة، بعد استنباط العلماء والفقهاء الأحكام منها، فالقرآن الكريم والسنة النبوية قدما المبادئ والأسس والإرشادات، أي دعائم المنهج الإسلامي، وطرائقه، وواصل علماء الأمة الاجتهاد في قراءة نصوص المنهج. وكما يقول الشهيد سيد قطب واصفا المنهج الإسلامي بالثبات:

"إن هذا المنهج **ثابت** في أصوله ومقوماته، لأنه يتعامل مع "الإنسان". وللإنسان كينونة ثابتة، فهو لا يتبدل منها كينونة أخرى. وكل التحورات والتطورات التي

تلامس حياته لا تغير من طبيعته، ولا تبدل من كينونته، ولا تحوّله خلقا آخر. إنما هي تغيرات وتطورات سطحية، كالأمواج في الخضم، لا تغير من طبيعته المائية، بل لا تؤثر في تياراته التحتية الدائمة، المحكومة بعوامل طبيعية ثابتة! ومن ثم تواجه النصوص القرآنية الثابتة، تلك الكينونة البشرية الثابتة. ولأنها من صنع المصدر الذي صنع الإنسان، فإنها تواجه حياته بظروفها المتغيرة، وأطوارها المتجددة، بنفس المرونة التي يواجه بها "الإنسان" ظروف الحياة المتغيرة، وأطوارها المتجددة، وهو محافظ على مقوماته الأساسية.. مقوّمات الإنسان.. وهكذا يستطيع ذلك المنهج، وتستطيع هذه النصوص، أن تلتقط الفرد الإنساني، وأن تلتقط المجموعة الإنسانية، من أي مستوى، ومن أية درجة من درجات المرتقى الصاعد، فينتهي به وبها إلى القمة السامقة .."[١٧٣]. فالثبات أهم ميزة في المنهج الإسلامي، لأنه نابع من نصوص إلهية ونبوية، جاءت بالإيمان والهداية، ووضعت الثوابت، ووعبّدت الطريق، وليست مثل نظم الحكم الأخرى، التي تمتاح من فلسفات بشرية وضعية، هدفها إشباع رغبات الإنسان، حاكما كان أم محكوما، أم مرجعية الإسلام في الحكم، فهي ربانية، تعلم الإنسان حقيقة رسالته في الأرض، ألا وهي العمران والخيرية، ولكن عينه في النهاية على رضا الله سبحانه، وجناته العلا.

إن الله تعالى بعث محمدا (عليه الصلاة والسلام) لنشر الإيمان والهدى، وأكمل لأمته الدين، وأتم عليهم النعمة، وجعله على شريعة من الأمر ليتبعها، ولا يتبع الذين لا يعلمون، فجوهر الأمر كله يعود إلى الهداية الربانية العظيمة التي جاءت على لسان معلم البشرية الأول محمد ﷺ، لتنقذ الإنسان من تخبطاته في الحياة، وضياعه بين فلسفات وضعية، خارجة من قصور العقل البشري وإن ادّعى الكمال، أو من أديان سماوية أصابها التحريف، فلم تعد إجابات شافية عن أسئلة الإنسان المحيرة، لقد جاء الإسلام ختاما للرسالات السماوية، بكتاب أنزله المولى تعالى، وتولّى حفظه، ليظل مصدرا للهدى والتقى والسعادة.

(١٧٣) في ظلال القرآن، الشهيد سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة العشرون، ١٩٨٩م، ج١، ص٥٥٦.

خاصة أن بيئة الجزيرة العربية شكلت نموذجا للإنسانية المتصارعة، فالنظام القبلي هو السائد، والصراع على أسباب الحياة؛ جعل العربي يهتم بكيفية الركض والعراك من أجل الرزق، لذا، تعززت فردية العربي بشكل كبير[١٧٤]، أي أن الجزيرة العربية كانت بيئة معبرة عن الإنسانية في حبها للحرية، وعراكها من أجل البقاء، وظهور أخلاق النفعية، من أجل الظفر بأسباب العيش، بأي وسيلة وإن كان قوامها الظلم والقهر، فكانت رسالة الإسلام مهذِّبة للإنسان الذي عاش على إشباع غرائزه، طبقا لقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾[١٧٥].

ويجدر بنا أن نقف عند هذه الآية الكريمة، ونستعرض ما ذكره " الفخر الرازي " في تفسيره لها[١٧٦]، حيث نلاحظ أنه يقدم رؤية شاملة للجزئيات والمفردات، لا تتوقف عند التفسير الجزئي للآية، وإنما تنطلق من كليات الشريعة ذاتها، وتؤول الإشارات اللفظية في إطار فهم الوجود والإنسان ومجتمع الناس وقيم الخير كلها، كما أنها تجمع بين النظر والتطبيق، والفكر والواقع، وتقدم برهانا على أن الشريعة الإسلامية، وأحكامها ليست أفكارا مجردة وإنما نهج حياة، وسبل تُتْبَع في الواقع.

يتوقف الفخر الرازي عند ثلاث إشارات تضمنتها الآية الكريمة، كما عبرت عنها ثلاث كلمات وهي: (الكتاب، والميزان، والحديد) ومن ثم يقدّم الرازي قراءة شاملة من خلالها يتناول فيها الوجود البشري كله وقضاياه ومعاملاته، وينزلها على الواقع المعيش للإنسان.

بداية، يشير الفخر الرازي إلى أن هذه المفردات الثلاث أساس في فهم الأفعال البشرية ووقائع الناس، وفي المعاملة، ومع أخلاط الناس، فيقول إن " **الكتاب**

---

(١٧٤) النظم الإسلامية، ص٥، ٦.

(١٧٥) سورة الحديد، الآية (٢٥).

(١٧٦) التفسير الكبير، الإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الأصل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ، ٢٠١١م، تفسير سورة الحديد، ج١٢، ص٢١٠ ـ ٢١٣.

هو الذي يتوسل به إلى فعل ما ينبغي من الأفعال النفسانية لأن يتميز الحق من الباطل والحجة من الشبهة ". فالقرآن هو الدستور والحكم، وضع الأسس للهداية في الدنيا، وبه معايير التمييز بين الحق والباطل، وبين الدليل الثابت والشبهات الكاذبة، وبالتالي تتسلح النفوس به في رحلتها الروحية، وتلوذ به في أزماتها، وترجع إليه في حيرتها، وعندما تستبد بها الملمات أو تتعاورها الطرقات.

و" أما **الميزان** فهو الذي يتوسل به إلى فعل ما ينبغي من الأفعال البدنية، فإن معظم التكاليف الشاقة في الأعمال هو ما يرجع إلى معاملة الخلق، والميزان هو الذي يتميز به العدل عن الظلم والزائد عن الناقص (وفيه أيضا) أن يقوم الناس بالقسط، والقسط والإقساط هو الإنصاف، وهو أن تعطي قسط غيرك كما تأخذ قسط نفسك، والعادل (وهو الله سبحانه) مقسط، ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾(١٧٧).

ويوضح الفخر الرازي الأمر أكثر بقوله إن " الكتاب إشارة إلى ما ذكر الله في كتابه من الأحكام المقتضية للعدل والإنصاف، والميزان إشارة إلى حمل الناس على تلك الأحكام المبنية على العدل والإنصاف، وهو شأن الملوك، والحديد إشارة إلى أنهم لو تمردوا لوجب أن يحملوا عليهما بالسيف، وهذا يدل على أن مرتبة العلماء وهم أرباب الكتاب مقدمة على مرتبة الملوك الذين هم أرباب السيف".

وأيضا فإن " الحديد فيه بأس شديد، (إنما) هو زاجر للخلق عما لا ينبغي، والحاصل أن الكتاب إشارة إلى القوة النظرية، والميزان إلى القوة العملية، والحديد إلى دفع ما لا ينبغي، ولما كان أشرف الأقسام رعاية المصالح الروحانية، ثم رعاية المصالح الجسمانية، ثم الزجر عما لا ينبغي وقد روعي هذا الترتيب في هذه الآية "

فالميزان يمثل ضوابط الحكم، وطرق التنفيذ، ومن ثم يأتي الحديد ممثّلا لقوة الأداة في التطبيق. وبذلك تكتمل المنظومة في صلاح الأمة وتقويمها وتتمثل في الكتاب / القرآن بوصفه " القوة النظرية " التي تقدم المرجعية الفكرية والنفسية، والميزان يمثل القانون وطرق تطبيقه، وأما الحديد فهو وسيلة التنفيذ والدفع والمنع.

(١٧٧) سورة المائدة، الآية (٤٢).

ويزيد الفخر الرازي تأويلا آخر بأن المفردات الثلاثة المشار إليها يمكن أن تستخدم في تبيان أبعاد: " المعاملة؛ إما مع الخالق وطريقها الكتاب، أو مع الخلق وهم: إما الأحباب والمعاملة معهم بالسوية وهي بالميزان، أو مع الأعداء والمعاملة معهم بالسيف والحديد ". إن مفهوم المعاملة هنا عام شامل يشمل الروحي التعبدي مع الخالق سبحانه وتعالى، ويشمل الخلقي السلوكي في التعامل مع الناس، فالشريعة وضعت ميزانا في السلوك الطيب، مثلما وضعت قواعد في التعامل مع العدو المتربص بالأمة، فله المواجهة بقوة السلاح الممثل بها بالحديد.

ثم ينتقل الرازي إلى مستوى آخر يمكن تأويل المفردات الثلاث من خلاله وهو أنماط الناس، وفقا لرؤية إسلامية، تصنف على أساس السلوك القويم والعدالة الضابطة ومواجهة الظالمين، يقول إن " التعامل مع الأقوام فهم على ثلاثة أصناف: إما السابقون وهم يعاملون الخلق بمقتضى الكتاب، فينصفون ولا ينتصفون، ويحترزون عن مواقع الشبهات، وإما مقتصدون وهم الذين ينصفون وينتصفون، فلا بد لهم من الميزان، وإما ظالمون وهم الذين ينتصفون ولا ينصفون، ولا بد لهم من الحديد والزجر".

فالسابقون بالخيرات هم الجيل النموذجي الذي طبّق الإسلام في حياته، وحمل مشعل الإسلام وهدايته من الصحابة والتابعين (عليهم الرضوان)، وهؤلاء ندافع عنهم، وننصفهم، وننهزهم عن الشبهات لأنهم النماذج الحية لتطبيق الإسلام وشريعته، وهم الذين نقلوا السنّة المطهرة إلى الأمة، ونشروا الإسلام والهداية وكانوا يقتدون بالكتاب / القرآن في خلقهم وحياتهم، ويأتي "المقتصِدون" فهؤلاء أشبه برجال القضاء، يحكمون بالعدل والإنصاف مع الناس جميعا وهؤلاء يمثّلهم الميزان، بهدي من الشريعة، وهناك الظالمون الذين لا تعامل معهم إلا بالقوة والزجر.

ويوضح الرازي موضع الدين (أي الشريعة) من الحياة بوصفه مرجعية لأهل الدنيا، يقول: " الدين هو إما الأصول وإما الفروع .. (وبعبارة أخرى) إما المعارف وإما الأعمال، فالأصول من الكتاب، وأما الفروع: فالمقصود الأفعال التي فيها عدلهم ومصلحتهم، وذلك بالميزان، فإنه إشارة إلى رعاية العدل، والحديد لتأديب من ترك ذينك الطريقين ".

لقد أوضح مفهوم الأصول والفروع، بإعادة تفسيرهما بأنهما المعارف والأعمال، مبينا أن الإسلام ليس فلسفة نظرية، ولا نسقا فكريا، يمكن أن تقتنع به العقول أو تتركه، وحتى في حالة القناعة التامة، فهذا ليس معناه إصلاح السلوك به، وإنما يظل الإنسان حامل هذا الفكر وتلك الفلسفة في ثنائية العقل والجسد، العقل متخم بالفكر، والجسد لا علاقة له بذلك، فهو غارق في شهواته وطالب لملذاته. أما الشريعة، فهي بناء متكامل قائم على وحي إلهي، يعرف حقيقة البشرية، ويحرص على هدايتها، ويربيها وفق نهجه.

فيمكن القول، إن الشريعة الإسلامية تقدّم أطرا كاملة للإنسانية جميعا في واقعها المختلف بشرا وأمكنة وأزمنة، وفي كافة أحوال الناس: الفكرية، النفسية، الاجتماعية، الاقتصادية. وفي مختلف تقلباتها: حالات السلم والحرب. وفي التعامل مع صنوف البشر: الصحابي والصديق والعدو. فالشريعة مصدر كل شيء لمجموع الأمة، ولأفراد الناس.

فالواقع والتطبيق ومصلحة الفرد والمجتمع هي أمور حاضرة في التشريع الإسلامي، فالفرد تتحدد واجباته في مجتمع مسلم يعينه على فعل الخير ويقدّره له، فلا غرابة ولا ظلم إذا أنكر هذا المجتمع انحراف الفرد إلى الشر، وسعى إلى تقويمه، أما المجتمع فإن دستوره نابع من المثل الإسلامية العليا، والتي تشكّل نظاما عاما، يُخضّع لها كل قانون يصدر، ويُرَدُّ إليه، إذا وجد فيه تعارضا أو نشازا مع العرف والتقنين والرأي، فعبقرية الإسلام في الحكم والتشريع تعود إلى النهج العملي في واقع الناس، لا أن يكون كتبا على أرفف المكتبات، ويتخطى التدين من خلاله الشكليات الظاهرية إلى نشر الخير في المجتمع ومنع المفاسد والاختلالات، كما أن عبقريته في تقديم الجواب عن الفوضى المنتشرة في العصور القديمة بين شعوذة الكهنوتية وجموح الفلسفات، ومن أجل إنقاذ البشرية من دين لا حياة له، أو حياة لا دين فيها[١٧٨].

هذا، ومن المستقر في الفكر السياسي الإسلامي أن الحكم قائم على مفهوم

(١٧٨) الدولة الإسلامية، د. سعيد رمضان، منشورات: المركز الإسلامي، جنيف، سويسرا، دون تاريخ، ص١١، ص١٣.

الحقوق والواجبات، وهما متبادلان بين الطرفين، فمتى التزم الولاة سواء كانوا من ذوي الولاية العامة (مثل الخليفة أو الرئيس أو الملك أو السلطان) أو الولاية الخاصة في الإدارات والهيئات والمؤسسات وما شابه التزموا بحقوق الرعية، وكانوا مخلصين في أمانة حملها، وعملوا بموجب أحكام الشريعة، وقاموا بواجباتها، فإن حقهم على رعيتهم أو من يتولوهم هو الطاعة والالتزام، ويكون سلوك الرعية مع ولاتهم هو النصح، والدعاء لهم، ومساعدتهم في أمورهم، عملا بقول الرسول ﷺ: "على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة "(١٧٩) .

ولذا، فإن مفهوم الحاكم في النظام الإسلامي مقصود به: الرجل المسلم ذو الكفاية من العقل والتقوى والقدرة والشجاعة، الذي يتولى سياسة الدولة، وينظّم شؤونها، ويفصل في مشكلاتها وقضاياها، ويحدد علاقات الأفراد، وينظر في شؤون معاشهم وعمرانهم والدفاع عنهم، وهو أحد أسس الدولة التي لا تنبني إلا عليها، ولا تقوم إلا بها"(١٨٠). فلم يقل أحد أنه مفوض من الله، ولا ظل الله على الأرض، ولا أنه يستمد سلطته من الله، على نحو ما يتقوّل به العلمانيون. ولو تأملوا قليلا؛ لوجدوا أن الحاكم عليه مسؤوليات كثيرة، وهناك شروط معينة وضعها الفقهاء السياسيون، فليس كل من هب ودب أو حظي بشعبية بين الناس فانتخبوه أو التفوا حوله؛ يتولى الحكم وإنما لابد من تحقيق مواصفات بعينها ليتولى، وهناك من يحاسبه من أهل الحل والعقد والناس، إذا تقاعس أو فرّط أو أفرط.

فمن أبرز الأخطاء الشائعة في الفكر العلماني المعاصر؛ تصوّرُه أن مفهوم الحاكمية في الإسلام يعني " حكم الله المباشر للناس دون استخلاف بشري، وهو حكم يتميز بهيمنته المباشرة على البشر وعلى الطبيعة في آن واحد، مع التصرف الإلهي فيهما تصرفاً محسوساً وملموساً من وراء حجاب(١٨١)، وكأن حاكمية الله

(١٧٩) متفق عليه، صحيح البخاري، رقم ٧١٤٤، ج٤، ص١٨٣، وصحيح مسلم، ج٦، ص١٥.

(١٨٠) نظام الحكم في الإسلام، د.عارف خليل أبو عيد، دار النفائس للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥، ص٧٥.

(١٨١) الحاكمية، محمد أبو القاسم الحاج حمد، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى ٢٠١٠، ص ٤٥.

ستُنَفّذ داخل المجتمع الأرضي بشكل حيوي وتلقائي، كما كانت عليه الحالة التاريخية الإسرائيلية، التي استوجبت قيام مملكة لله في الأرض يدير شؤونها الله، بنفسه لا بمنطق الاستخلاف البشري عنه(١٨٢). فنجد خلطا واضحا في النظر إلى كون الإسلام دين ودولة، فيه الهداية، وفيه المبادئ والأسس والتشريعات، وما يمكن أن يتم استنباطه من كل هذا في القوانين المصوغة للناس؛ فعدّوا تلك الرؤية أنها حكم مباشر من الله للناس، وهذا خبط وخلط لا يتناسب من قريب أو بعيد مع حقيقة فكرة الحاكمية في الإسلام، وأقرب إلى مفهوم حكم الكنيسة في العصور الوسطى، الذي يجعل سلطة الإسلام مساويا لسلطة الكنيسة والبابوات.

ففي منظور الإسلام فإن الله تعالى لا يحكم الناس مباشرة، أو حتى عبر العلماء ورجال الدين، وإنما أنزل القرآن الكريم على رسوله، الذي قدّم السنة النبوية للناس، ووضع خطوطا ومبادئ ومقاصد، وترك للناس الاجتهاد: علماء وحكاما ومحكومين في تحقيقها، فمن العبث وجود هذا التصور، والانطلاق من قاعدة فكرية غربية من الأساس، تريد محو الدين عن التشريع والحكم تماما، لنتبع نهج الغرب العلماني.

فمن الميراث الفكري النكد، ما نراه لدى تلامذة الفكر الغربي، عندما يسمعون كلمة " الدولة الإسلامية " أو مصطلح " نظام الحكم الإسلامي "، فيتداعى في مخيّلتهم- المؤسَّسَة على الفكر الغربي- مفهوم السلطة الثيوقراطية ومفهومها: الحكومات أو الدول التي يحكمها الله مباشرة أو بواسطة طبقة من رجال الدين. وارتبط بهذا العنوان تاريخ مرير أسود امتد لقرون، ساده الشر والغموض والإرهاب، مما أدى إلى انتكاس مفهوم دولة الإسلام لدى المفكرين العلمانيين ومن تابعهم من تيارات الفكر الغربي (اليسار واليمين)، على الرغم من أن الصراع الغربي الطويل بين الكنيسة والدولة، لم يوجد في تاريخ الحضارة الإسلامية ولا تاريخ الدول الإسلامية الممتدة لقرون طويلة، فالله هو الله، والإنسان هو الإنسان، والنبي ﷺ حامل رسالة منزلة من الله، بها تعاليم ربانية، هي أوامر من

(١٨٢) السابق، ص٤٦.

الله يجب اتباعها، ولكنها ليست الله، مثلما أن النبي نفسه لم يدع أنه إله، بل هو بشر، ترتكز دعوته على أنه حجة من الله سبحانه إلى الناس، بأن أرسل واحدا منهم، يرون في سيرته نموذجا يقتدون به، وبرهانا على التزامه بدعوته(١٨٣)، وهو أمر محسوم في الإسلام، ولا خلاف على بشرية الرسل والأنبياء جميعا في عقيدته، وفي نفس الوقت على اختصاصهم بالعصمة وحدهم، ولا تنتقل العصمة منهم إلى أتباعهم أو من يخلفونهم في الحكم إذا ماتوا(١٨٤)، ﴿ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾(١٨٥).

فقد كان الإسلام صارما في نفي العصمة والقداسة عن كل شخص غير النبي المرسل محمد ﷺ، بل إن النبي نفسه كان يكرر" إنما أنا بشر " وكان الخلفاء يؤكدون دوما أنهم تحت الشريعة لا فوقها، وأن الوحي انقطع بانتهاء النبوة، وأنهم يستمدون ولايتهم عن الأمة من واقع اختيارها لهم(١٨٦).

فالتشريع في الإسلام لله تعالى، وما يضعه الحاكم أو المختص بالتشريع في نظام الحكم الإسلامي فإنما هي تشريعات للتنفيذ والكشف، وفي حدود أصول الشريعة وإطارها(١٨٧)، فلا عجب أن يصف المستشرق الفرنسي "لويس غاردي " نظام الحكم في الإسلام بأنه: " حكومة دينية علمانية تقوم على المساواة الكاملة بين المواطنين " مما يدل على التحام وصفين متناقضين في الفكر الغربي في توصيف نظام الحكم في الإسلام، لأن الحكومة الدينية والحكومة العلمانية ضدان، حسب المفاهيم الغربية. ولكن غاية "غاردي" أن يقول إن نظام الحكم الإسلامي جمع ما بين الطابع الديني من جهة مرجعيته، وما بين طبيعة الحكام

(١٨٣) الدولة الإسلامية، د. سعيد رمضان، ص٥، ٦.

(١٨٤) العقيدة الإسلامية، عبد الرحمن حبنكه، ص٣٤٤ .

(١٨٥) سورة إبراهيم، الآية (١٤).

(١٨٦) الدولة الإسلامية، ص١٦.

(١٨٧) النظام الدستوري في الإسلام مقارنا بالنظم العصرية، د.مصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة، القاهرة، ص٩٩.

المسلمين، فهم ليسوا رجال الدين يحكمون ويتسلطون ويستغلون الناس باسم الدين. إنما هي حكومة مدنية، بمرجعية إسلامية، معيارها حدود الإسلام ومقاصده وتطبيق واجبات الحاكم ومسؤولياته في الشريعة، وهكذا يتم تقييم الحاكم، لا أن يكون تقييم الحاكم وشرعيته مستمدة من رضاء بابوات الكنيسة، إذا امتثل لتعاليمهم وخضع لهيمنتهم.

ومثلما ينعت المستشرق "جب" المسلمين بأن نشاطهم في الحكم والدولة ارتكز على البحث في القانون وليس في اللاهوت(١٨٨)، فلم ينشغل المسلمون إلا بعمل القوانين المستنبطة من تشريعهم أي تطبيقها في الواقع، ولم يعتنوا بالبحث في مشكلات فكرية وفلسفية، وإن كان حدث هذا في مراحل لاحقة على يد بعض المذاهب.

وتلك هي الإشكالية التي يتعامى عن رؤيتها وإدراك كينونتها الحقيقية؛ الفكرُ العلماني المعاصر، لأنه ينطلق من قاعدة علمانية الدولة والحكم والدنيا بأسرها، أي فصل الدين تماما عن الدولة. وانطلاقته – من هذا الفهم – تعني أنها مرجعية وحكم ومعيار ومقياس، وبالتالي فإن الموضوعية في الرؤية منتفية من الأساس، لأن العلماني ينصّب مبدأ الحاكمية المنبثقة من مرجعية الشعب والمجتمع وأمور الدنيا لتكون حكما على منهج رباني ديني، فلن يفهمه إلا في دائرة قناعاته الفكرية.

فلا عجب أن نجد المفكر العلماني يجاهر بقوله: " كأنّ حاكمية الله ستنفذ داخل المجتمع الأرضي بشكل حيوي تلقائي، كما كانت عليه الحالة التاريخية الإسرائيلية، التي استوجبت قيام مملكة لله في لأرض يدير شؤونها الله، بنفسه لا بمنطق الاستخلاف البشري عنه "(١٨٩) .

ونلاحظ الخلط الواضح هنا بين مملكة الله في الأرض التي أقامها اليهود وروّجوا لها عبر أساطيرهم، وبين نظام الحكم في الإسلام الواضح البيّن في قضية الاستخلاف الإنساني على الأرض، وأن مرجعيته هو الله، وبعبارة أوضح: إن

(١٨٨) الدولة الإسلامية، ص٩، ١٠.

(١٨٩) الحاكمية، محمد أبو القاسم الحاج حمد، ص ٤٦.

العلمانية المعاصرة تساوي بين النظام الإسلامي في الحكم والخلافة وبين سائر الأنظمة التي اتخذت النظرية الإلهية في الحكم سبيلا لها، وهذا ليس خلطا وإنما أخطاء في النهج والتصور والاستنتاج.

الشريعة وإشكالية المرونة والمعاصرة:

الشرع لغة هو الإظهار والبيان، يقال شرع الله كذا، أي جعله طريقا ومذهبا، والشرعة هي الطريق والمذهب المستقيم، والشريعة هي: ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام[١٩٠] عملا بقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [١٩١] فالشريعة هي: الأمر، والنهي، والحدود، والبيّنة، لأنها طريق إلى الحق، والسنّة، لأنه كان يستن بطريقة من قبله من الأنبياء، والدين؛ لأنه طريق إلى النجاة[١٩٢].

إن الشريعة في مفهومها الكلي هي: ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبيه، وعلى ألسنة الأنبياء من قبله، وهي وحي ظاهر ووحي باطن، الأول ما سمعه النبي ﷺ، وما وضّحه الملك (جبريل) بإشاراته أو ما ألقاه في روع النبي، وما لاح لقلب النبي يقينا بإلهام من الله تعالى، أما الثاني الوحي الباطن، فهو ما ينال بالاجتهاد والتأمل في حكم النص[١٩٣].

وبذلك يتسع المجال لكل صاحب بصر من العلماء والعقلاء المسلمين، لمعرفة أن مكانة العقل للنقل عظيمة، وأن الإسلام جعل النقل في ثوابت نصوص القرآن والسنة، وجعل الفكر والتأمل والاجتهاد وغيره من سبل التجديد هي متغيرات يساهم العقل فيها، ولكن بضوابط الشريعة، ومن هنا لابد من التأكيد على أن

---

(١٩٠) المعجم الوسيط، ص٤٧٩.

(١٩١) سورة الجاثية، الآية (١٨).

(١٩٢) التفسير الكبير المسمى البحر المحيط، أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف الأندلسي، دار إحياء التراث العربي، ج٨، ص٤٦.

(١٩٣) القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، د.محمود حامد عثمان، دار الزاحم للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ص١٩٠.

العقل الذي له حق الاجتهاد هو عقل يمتلك العلوم المؤهلة للاجتهاد، وهي علوم اللغة والشريعة والسيرة والتفسير والحديث الشريف والفقه وأصوله، حتى يكون مدركا لأبعاد الشريعة، وآفاق نصوصها وروحها وقيمها ومقاصدها. فالأمر ليس كما يظن البعض بإطلاق العنان للعقل، أي عقل، لكي يبحر في خضم الشرع الحنيف، وهو لا يملك مؤهلات الاجتهاد أو على الأقل لا يمتلك ناصية اللغة ولا يعي مقاصد الشرع ولا ضوابطه؛ فقط يعمل تفكيره، ويظن أن المسألة لا تعدو أن يفكر- كما يشاء عقله وهواه - ومن ثم يصدر حكما أو رأيا، ويتمسك به، ويقاتل للدفاع عنه.

لقد أنزل الله تعالى الشرائع لمصالح العباد في العاجل والآجل، الأخروية والدنيوية معا، وذلك على وجه لا يختل به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، دون خلل يؤدي إلى مفاسد، فالشارع قصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلابد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبديا وكليا وعاما، في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال، وإن تنزلت إلى الجزئيات فهي على وجه كلي، وإن خُصّت بعضا فعلى نظر الكلي، وهذا دال على كمال نظام التشريع، وكمال النظام يأبى أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح(١٩٤).

ومن هنا، فإننا مأمورون وفقا لنص القرآن الكريم باتباع شريعة الإسلام، بكل ما فيها من مأمورات، واجتناب ما أشارت إليه من منهيات، لأن شريعة الله هي المنهج الحق المستقيم الذي يصون الناس من مزالق الزيغ والانحراف، ويبعدها عن نوازع الهوى، فالغاية من تشريع الله استقامة الإنسان على الجادة لينال عز الدنيا وسعادة الآخرة، وتلك أس المشكلة التي يعيها الفريق الآخر، أننا إزاء شريعة ربانية، تركت للعقل الإنساني الإبداع في ضوء هديها، وليس حسب رغباته هو.

وعلى الجانب الآخر، فإن الحكم بغير ما أنزل الله، وهي قضية الساعة، لابد أن نشير إليها، فإذا اهتممنا بذكر وجوب تطبيق الشريعة، والحكمة منه، فمن

(١٩٤) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ج٢، ص٣٠، ٣١.

الضروري أن نشير إلى الجانب الآخر وهو الجانب الضدي، الذي يطرح أسئلة متعددة من مثل: ماذا لو لم تطبق الشريعة؟ وماذا عن جوانب التطبيق؟ وما الموقف ممن يطبق بعضا منها ويترك البعض؟ وما حكم من ينكرها ويجحد بها؟

إنها أسئلة طرحت وتفجرت ولا تزال موضع جدل لأنها جزء أساس من قضية هوية الأمة، والنهضة الإسلامية المأمولة، بل هي لّب الشعار المرفوع من قبل الحركات الإسلامية المعاصرة، التي ترفع شعار حتمية الحل الإسلامي.

وبداية، لابد من التسليم أن تقييد السلطة التشريعية بالقرآن والسنة النبوية أنفع للناس لأنهما مصدران معلومان للكافة، وليس فيهما ما يضفي القداسة على الحاكم، بل ينفرد التشريع الإسلامي عن سائر تشريعات الأرض بتجريد الحاكم من القدسية، وبالتالي فإن الحكم لله تعالى عبر تطبيق شريعته، لأن حكم الله أصلح في الدنيا ويدرأ عن المسلمين العذاب في الآخرة [١٩٥]، وحسبنا قول المولى تبارك وتعالى: ﴿ قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[١٩٦]، فالله جل وعلا أوجب علينا تطبيق شريعته لأنها منزلة من عنده، والله أعلم بأحوال عباده، والشريعة مصاغة وفق طبيعة الإنسان من أجل تهذيبه وتربيته، وإرشاده إلى الخلق القويم، والسلوكيات الطيبة، ومنع الموبقات، وما يحقق السعادة للناس في الدنيا، وستكون سببا في منع العذاب عنهم يوم القيامة.

أما الإجابة عن الأسئلة المتقدمة، فتمثل منطلقات مبدئية من المنظور الشرعي في معالجة مسألة الإيمان والعمل بتطبيق الشريعة الإسلامية، ويجب علينا أن يكون هذا واضحا ومعلنا، لأنها قضية اعتقادية، ينبني عليها عمل، ولا يمكن أن نكتفي بالسكوت أو تأجيل الكلام والرد بدافع الحفاظ على صورة الإسلام، وعدم البلبلة لدى الناس، فمن الخير أن يعلم الناس الحكم الشرعي فيمن يجحد

---

(١٩٥) الحكم وقضية تكفير المسلم، سالم البهنساوي، دار البحوث العلمية، الكويت، ودار البشير عمّان، ط٣، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ص١٦٥.

(١٩٦) سورة البقرة، الآية (١٤٠).

أو ينكر أو يجزّئ، بدلا من سماع آراء التكفيريين المطلقة، والتي لا تعرف درجات في الرأي، وإنما تكتفي بأحكام مطلقة، تتراوح بين التكفير أو الإيمان. فمن المهم تبيين القضية، وأبعادها، وهذا يأتي على محورين:

أولا: إذا جحد الحاكم أو المسؤولين عن الحكم بالشريعة وبما أنزل الله سبحانه، وبحكم الله وحكم رسوله، فهذا من الكفر الاعتقادي، الذي يجب توعية هؤلاء به وبخطورة أن يتسلل هذا الأمر إلى قناعاتهم الشخصية، ويتلبس قلوبهم، فكثير من هذا الاعتقاد يكون من نواتج الجهل في المقام الأول، ثم لاتباع الأهواء، ومنافقة أهل السلطة، ويدخل في هذا من يزعمون أن الدين صلة بين العبد وربه، ولا علاقة له بشؤون التشريع والحكم والقضاء، فالأحكام الشرعية في الكتاب والسنة المتعلقة بالحلال والحرام من أصول الدين المعلومة بالضرورة، وإجماع الأمة. ونفس الأمر ينصرف إلى الحاكم الذي يغيّر ما أنزل الله، ويعاند الشريعة، فيتخذ القوانين الوضعية ومصادرها أساسا للحكم، بل ويبالغ في الاعتقاد بأن تحكيم القوانين الوضعية أولى وأحسن من تحكيم الشريعة الإسلامية، لأن الحياة متجددة وتتجدد الحوادث والأقضية بتجددها، وأن الشريعة لا تشملها. وهذا خطأ بيّن، لأن الشريعة تفي بمتطلبات الحياة البشرية في كل عصر ومصر، ومصادرها الثرّة تستطيع أن تحل مشكلات المجتمعات وما يطرأ عليها[١٩٧]، فبها منظومة رائعة تفتح المجال للاجتهاد في النوازل والملمات والمستجدات، مع الأخذ في الحسبان أن مبادئ الشريعة وقيمها وشروطها ترحّب بكل اجتهاد بشري محمود، يتوخى مصالح الناس، ويعمل على التيسير عليهم، فيمكن الاستعانة بقوانين بشرية، شريطة أن تتوافق مع الضوابط الشرعية. يقال ذلك، لمن يتساءل من العلمانيين -محدودي المعرفة- عن قوانين المرور، والسياحة، وغيرها، هل توجد في مصادر الشريعة ؟ ونرد عليهم، انظروا إلى قواعد الشريعة السمحاء،

(١٩٧) وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، الشيخ مناع خليل القطان، بحث منشور في كتاب: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، منشورات المجلس العلمي لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ضمن البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته الجامعة، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ص٢٠٩، ٢١٠.

ومقاصدها العليا، ستجدون أنها تضع قاعدة تحقيق المنفعة البشرية، متى تحققت وأينما تطلبت. وهو سؤال شديد السذاجة، لأن نظم الحكم، والقوانين والتشريعات، تنبع من فلسفة أو مرجعية، ومن ثم يتم تقنينها في مواد ونصوص، فهل يوجد في الفكر الليبرالي أو الماركسي قوانين المرور؟ أم هما مرجعيات فلسفية، يتم التأسيس عليهما في بنية الحكم وفلسفة التقنين؟

وهو ما يؤكد عليه الإمام الشاطبي، حيث يقول: "العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا، أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق، هو العلم الباعث على العمل، الذي لا يُخلّي صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحاملُ له على قوانينه طوعا أو كرها" (١٩٨). فقد قيد الشاطبي العلم الشرعي الصحيح بأنه الحافز على العمل، ليسدّ الطريق على أهل النظر والسفسطة الذين يلوكون الكلام في أفواههم، ويجعلون الشرع ميدانا للجدل، وليس سعيا إلى عمل، كما ألزم العالم الشرعي بالتجرّد، وترك الهوى، فيتوجب أن يتبع العالم الشرعي في تفكيره مبادئ وأصول الشرع، وليس وفق ما يريده هو هواه ونزعاته أو رغبات الناس.

أيضا فإن معظم النصوص – التي تمثل المصادر الأساسية للتشريع – جاءت في صورة مبادئ كلية، وأحكام عامة، ولم تتعرض للجزئيات والتفصيلات والكيفيات إلا فيما كان شأنه الثبات والدوام برغم تغير المكان والزمان كشؤون العبادات والزواج والطلاق والمواريث ونحوها؛ سدا لباب الابتداع والتحريف في أمور العبادة وحسما للنزاع والصراع في أمور الأسرة. أما فيما يُختلَف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد، فكانت النصوص فيه – غالبا – عامة ومرنة، لئلا يضيق الشارع على الناس إذا ألزمهم بصورة جزئيةٍ معينة، قد تصلح لعصر دون عصر، أو لإقليم دون إقليم أو لحال دون آخر. ولو أخذنا – مثلا – مبدأ الشورى في الحكم، فهي إذا كانت واجبة على الرسول المؤيد بالوحي الإلهي، فهي على غيره أولى، أما عن صورة هذه الشورى، وكيفية تحقيقها، وخاصة في

(١٩٨) الموافقات في أصول الشريعة، ج١، ص٥١.

العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فهذا ما تركته النصوص دون تفصيل، لأن لكل زمن أسلوبه، ولكل واقعة ظروفها، ولكل بيئة حكمها، فالبدو في ذلك غير الحضر، وظروف السلم غير الحرب(١٩٩).

ثانيا : إن آثار تنحية الحكم بما أنزل الله كثيرة ومتعددة في حياة المسلم، لأنها تحدث فراغا في النفس، وانحرافا في السلوك، فالنفس البشرية، إذا لم تكن عامرة بالإيمان بالله وحده، خاضعة لشريعته؛ مزّقتها الأهواء والشهوات وأورثتها الاضطراب والخلل.

أما على مستوى الأمة فإن الأمة التي تعيش بدون ضمير ديني لا يحول القانون الوضعي بينها وبين ارتكاب الجريمة والفساد في الأرض. فالشريعة الإسلامية تعتمد على وازع الضمير المؤمن قبل وازع العقوبة، فتقيم رقابة داخل النفس البشرية على أحكامها، فيرعاها الفرد، والجماعة من حوله. أما القوانين الوضعية فهي فاقدة سلطتها على النفس البشرية، فسلطة العقوبة فيها لا تكفي، ويظل المجال مفتوحا أمام الحيلة والدهاء للإفلات من العقوبة، دون ألم نفسي أو الإحساس بعصيان الله تعالى، عندما يرتكب الفرد الجرم، لأنها تنحّي الضمير الديني، وتبقي على العقوبة الدنيوية.

ويضاف إلى ذلك، ما تحمله المذاهب والقوانين البشرية المنبثقة منها، من تدمير للأخلاق وانهيار للمجتمع، لنعرف أي فساد ينتج عن إقصاء الشريعة. بل إن الأمر يتسع أكثر، عندما تكون قوى الطبيعة وخيراتها بأيد مؤمنة أمينة مهتدية، ستحافظ عليها، وتصونها، وتحفظ حقوق الأجيال القادمة فيها، بدلا من التدمير والاستنزاف لخيرات الشعوب في جيل واحد أو تستأثر بها الدول الكبرى(٢٠٠).

ثالثا: إن شريعة الله تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وحقيقة الكون والحياة والإنسان، والارتباط بين كل هذه

(١٩٩) وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، د.يوسف القرضاوي، بحث منشور في كتاب: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، منشورات المجلس العلمي لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مرجع سابق، ص٩٠، ٩١.

(٢٠٠) وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، الشيخ مناع خليل القطان، ص٢١٧-٢١٩.

الحقائق غيبها وشهودها، ويتمثل في أصول الحكم بما فيه من الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأصول التي تقوم عليها. ويتمثل في التشريعات القانونية التي تنظّم هذه الأوضاع، ويتمثل في قواعد الأخلاق والسلوك، ويتمثل في المعرفة بكل جوانبها وأحوال النشاط الفكري. وهكذا فقد عالج التشريع الإسلامي جميع النواحي التي تناولتها القوانين في العصور الحديثة، وألبس كل شيء من أمور المسلمين ثوب التشريع، حتى وصل الفقه الإسلامي بأصوله وقواعده، إلى بناء ضخم عظيم يعتمد على أسس قوية صالحة لتحمل كل جديد، يمكن تطويره واختراعه لقواعد الفقه الإسلامي، فهو بمصادره وقواعده العامة قد وضع لكل شأن من شؤون البشر وتصرفاتهم أصلا يتبع، وقاعدة يقاس عليها، فهو بحق تشريع خالد لا ينبغي أن يقف عند عصر ولا يقتصر على مكان(٢٠١).

وصالح لحكم مجتمع متطور، مع الأخذ في الاعتبار-وهذا مهم جدا - أن التطور يعتري فهم الناس لحقيقة الأحكام وغايتها، وقد يكون التطور لإدخال ما يشوه الفكر الصحيح ويسيء إليه، كما يكون بتنقية الفكر الصحيح، من هذا الذي أدخل عليه، فينبغي التخلص مما أدخل على الفكر الإسلامي في عصور الجمود والتخلف(٢٠٢)، ونفس الأمر التخلص من الآثار العلمانية التي تسللت إلى المجتمعات الإسلامية، وإعادة النظر في بنيتها، لتتوافق مع التشريع الإسلامي، فكم من مؤسسات أقيمت على أسس لادينية، وتحتاج لتعديل فلسفتها وأغراضها.

قضية التكليف والاستطاعة في الشريعة الإسلامية :

ربما يكون السؤال: ما علاقة التكليف والاستطاعة ببحثنا عن نظام الحكم في الإسلام ؟ والجواب يتخطى أولا السؤال، إلى مفهوم تأسيسي ومن ثم يرتد

(٢٠١) وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، د.محمد سلام مدكور، بحث منشور في كتاب: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، منشورات المجلس العلمي لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٧٠.

(٢٠٢) السابق، ص٢٧١.

إلى السؤال من جديد، بمعنى أننا لابد من تأصيل مفهوم التكليف والاستطاعة، ومن ثم مناقشة علاقتهما بنظام الحكم في المنظور الإسلامي.

فالشريعة الإسلامية ربانية المصدر، منزّلة على الرسول محمد ﷺ في كتاب مقدس محفوظ من الله، ومعه سنة مطهرة، والشريعة موجهة للناس جميعا، أساسها الخير كله: رحمة وعدالة وتسامح وأخلاق وعمران وحب وإخاء بين الناس، لذا فأية مقولات تدعي أن الشريعة دينية ويجب علينا أن ننحيها عن حياتنا ونحبسها داخل المساجد والكتب الشرعية (الصفراء)؛ مقولة لا معنى لها، لأن الشريعة تشمل الدين والدنيا معا، ومن يقل إن الإنسان الحديث يتولى التشريع بنفسه لأنه يعي ذاته ومتطلباته وحاجاته؛ هو جاهل بالإنسان ذاته وبتكوينه، لأن الإنسان بدون رسالات سماوية يتخبط في شهواته وضلالاته الفكرية. وبالتالي، فإن حد الاستطاعة الذي يأتي قبل خطاب التكليف في الشريعة الإسلامية، يعني ببساطة أن الشريعة تراعي قدرات الإنسان ومتغيرات هذه القدرات صعودا وهبوطا، كما أنها تراعي أحوال العجز والضعف والتقلب الإنساني.

فمن رحمة الله تعالى بعباده، أن جعل كلِّ تكليف رباني في قدر الاستطاعة، فالله تبارك وتعالى لا يأمر بتكليف إلا وأن يكون هناك استطاعة لتطبيقه، فمسؤولية الإنسان تنحصر فيما يطيقه، وما يقدر عليه من عمل، أما ما هو خارج عن وسع الإنسان، فليس عليه مسؤولية نحوه، وتم رفع الحرج عن ذوي الحاجات، وتقديم سبل أخرى لهم في العبادات، مثل الرخص وإسقاط بعض الفروض. والآيات القرآنية تؤكد هذا، وتجعله محورا في التكليفات الربانية، والأحكام الشرعية، كما في قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢٠٣]، وَقَوْلُهُ جل وعلا: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾[٢٠٤]، وَقَوْلُهُ تعالى أيضا: ﴿يُرِيدُ اللَّه بِكُمُ الْيُسْرَ﴾[٢٠٥].

(٢٠٣) سورة الْحَجِّ، الآية (٧٨).

(٢٠٤) سورة النِّسَاءِ، الآية (٢٨).

(٢٠٥) سورة الْبَقَرَةِ، الآية (١٨٥).

ولنتوقف قليلا مع الآية الكريمة : ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[٢٠٦]، وقد جاء في تفسير الآية: إن الله تعالى لا يكلفنا إلا ما في وسعنا وطاقتنا، فإذا كان المولى تعالى -بحكم الرحمة الإلهية- لا يطالبنا إلا بالشيء السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب أن نكون سامعين مطيعين له جل وعلا. أما مفهوم الوسع فهو ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يُحرَج فيه، الوسع دون المجهود في المشقة، وهو ما يتسع له قدرة الإنسان. وقد عوّل المعتزلة على هذه الآية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ في أنه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه، والرد على هؤلاء كما يقول الفخر الرازي يكون ببرهانين عقلانيين: الأول : أن العبد موجد لأفعال نفسه، فإنه لو كان موجدها الله تعالى، لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق، فإن الله تعالى إذا خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدرة البتة للعبد على ذلك الفعل ولا على تركه، إما إنه لا قدرة له على الفعل، فلأن ذلك الفعل وجد بقدرة الله تعالى، والموجود لا يوجد. وثانيا: وإما أنه لا قدرة له على الدفع فلأن قدرته أضعف من قدرة الله تعالى، فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى وإذا لم يخلق الله الفعل استحال أن يكون للعبد قدرة على التحصيل، فثبت أنه لو كان الموجد لفعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق. والثاني: أن الاستطاعة قبل الفعل وإلا لكان الكافر المأمور بالإيمان لم يكن قادرا على الإيمان، فكان ذلك التكليف بما لا يطاق هذا تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضع[٢٠٧].

وبعبارة أخرى، فإن الله تعالى لا يكلف العبد إلا وهو يعلم حدود قدراته، وما يطيق وما لا يطيق، وهو الذي خلق العباد أنفسهم، وأفعالهم، ويعلم ما هم قادرون عليه، وما هو خارج استطاعتهم، فالأمر ليس على محمل الجدل، وإنما بهدف العمل، واللفظ القرآني واضح جلي، وعلينا أن ننظر في العدالة الإلهية المطلقة.

(٢٠٦) سورة البقرة، الآية (٢٨٦).

(٢٠٧) التفسير الكبير، ج٢، ص١٢١ .

وفقه الاستطاعة يتصل بقضية التكليف ذاتها، والذي يُعرّف لغة بأنه إلزام ما فيه كلفة أي مشقة، وتعريفه الشرعي: الخطاب بأمر أو نهي، وهو صحيح، إلا أن نقول: الإباحة تكليف على رأي مرجوح، فترد عليه طردا وعكسا(٢٠٨)، وقد اختلف العلماء في حدود الإباحة ومفهومها، وهل تندرج مع التكليف أم لا. ولكنه في المجمل مندرج تحت مفهوم التكليف الذي يعني: إلزام مقتضى هذا الخطاب وهو الأحكام الخمسة: الوجوب، والندب؛ الحاصلينِ عن الأمر، والحظر والكراهة؛ الحاصلينِ عن النهي، والإباحة الحاصلة على التخيير(٢٠٩).

ففقه التكليف يأتي ضمن بعدين، بعد الاستطاعة / المقدرة، وبعد المشقة / العسر، فالمشقة هي الجهد والعناء، وتعريفها: أنها تشتمل على أمر متعب مطلقا، وما فيه من تعب للفرد خاصة أو للأمة عامة، وعلى ما يكون وسيلة للمقاصد(٢١٠).

وكما نرى في التعريف، فإن المشقة تشمل الفرد والجماعة، فهناك مشقة فردية وهي معلومة، وهناك مشقة جماعية تتصل بما يطلب من مجموعة (قبيلة أو قرية أو قوم أو أمة) وقد لا تستطيع أو ترهق عند القيام بها، فيصاب أفراد الجماعة بالعجز، ولا يستطيعون أن يؤدوا ما يطلب منهم، وهي لا تقتصر على العبادات فقط، وإنما تشمل وجوها شتى في الحياة الدنيوية، ويمكن أن يعي ذلك المخطط والمسؤول في الحكم، لأنه يرتكز على مبدأ إسلامي صميم، لا جدال في مراعاته.

والمشقة أنواع، هناك مطلق المشقة وهي تمثل عدم القدرة للفرد على الفعل، فمحاولة تكليف الإنسان بفعل ما لا يطيق يمثل مشقة عظيمة، وهذا يكون لعامة الأفراد، لأن المشقة المطلقة فوق طاقة البشر، ومثالها أن يطلب من إنسان

---

(٢٠٨) شرح مختصر الروضة، نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، ت ٧١٦هـ، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط١٤١٩،٢هـ، ١٩٩٨م، ج١، ص١٧٦.

(٢٠٩) السابق، ص١٧٩.

(٢١٠) أثر الاستطاعة في الأحكام الشرعية، د.ناصر بن محمد بن حمد المنيع، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م، ج١، ص٤٦.

الطيران من فوق جبل أو القفز منه. وهناك مشقة خاصة، تكون لأفراد بعينهم يعانون من الضعف الجسدي أو العقلي أو النفسي، أو الإصابة بأمراض تعجزهم عن القيام بواجباتهم، وهناك أحكام شرعية خاصة بها، تراعي أحوالهم، مثل حكم الأعمى والأعرج والمريض المزمن والمجنون وفاقد الأهلية، وغير ذلك. وهناك مشقة خاصة بالفرد، وهي تقترن بقدرته على التحدي، بمعنى أن هناك من يبذلون الجهد من أجل الرفعة في الدين أو العلم أو الطموح الدنيوي أو القتال في خدمة الوطن وتلك مشقة محبوبة، لأنها ميدان يتنافس فيه البشر جميعا، كل على قدر طاقته ورغبته وإرادته، وهناك مشقة مجاهدة النفس لفعل الطاعات، واجتناب الشهوات، وعدم اتباع الهوى، وأخذ النفس بالعزيمة [٢١١].

وفقه المشقة حاضر في خطاب التكليف الذي هو في جوهره يتصل من ناحية أوامر الشريعة بطبيعة هذه الأوامر هل هي واجبة أو مستحبة، ليكون الأمر على سبيل التنفيذ أو الامتناع، وكذلك من ناحية الحظر والكراهة، و يضاف إلى ذلك أنَّ نسبة المسؤولية تتناسب طردًا وعكسًا مع مقدار الاستطاعة والتيسير أو المشقة والعنت، فما يوجب على الشاب الصحيح المعافى، لا يطلب من الشيخ أو المريض. أيضا، يخضع لمسؤولية الإنسان الفرد ما كان من الطباع الفطرية قابلًا للتعديل والتبديل، ولو في حدود نسب جزئية، لدخوله تحت سلطان إدارة الإنسان وقدرته، وداخلًا في إطارها تجاه التكاليف الربانية، فمن لديه القدرة على الفعل، كان قادرا على تعديل سلوكه، أما من لم يكن قابلًا للتعديل والتبديل، لخروجه عن سلطان إرادة الإنسان وقدرته، فهو غير داخل في إطار المسؤولية تجاه التكاليف الربانية .

ووفق هذا الأساس، وضع الإسلام سبل التربية التي تنفع في التنشئة على الأخلاق الفاضلة كي تكون التكليفات الربانية الدينية، والعمرانية، تعتمد على ضمير الفرد ذاته، فالاستعداد لذلك موجود في الواقع الإنساني، وإن اختلفت نسبة هذا الاستعداد من شخص إلى آخر. وفي التهذيب الإنساني قد يقبل بعض الناس

(٢١١) السابق، ج١، ص٤٤، ٤٥.

بعض فضائل الأخلاق بسهولة، ولا يقبل بعضها الآخر إلا بصعوبة ومعالجة طويلة المدى، وقد تقل نسبة استجابته، وفي جميع الأحوال، فإن الشريعة تراعي هذا.

لقد وردت التكاليف الشرعية الربانية العامة، ثم ترتقي من بعده مسؤوليات الأفراد بحسب ما وهب الله كلًّا منهم من فطر، وبحسب ما وهب كلا منهم من استعدادات خاصة، زائدة على نسبة الاستعداد العام. ولو أنَّ بعض الناس كان محرومًا من أدنى حدود الاستعداد العام الذي هو مناط التكليف، فإنَّ التكليف لا يتوجه إليه أصلًا، ومن سلب منه هذا الاستعداد بسبب ما ارتفع عنه التكليف، ضرورة اقتران التكليف بالاستطاعة، كما أوضحت ذلك نصوص الشريعة الإسلامية. ووفق هذا الأساس، جاءت التكاليف الشرعية بالتزام فضائل الأخلاق واجتناب رذائلها.

والاستطاعة تأتي حسب درجات القدرة البشرية، فهناك استطاعة مباشرة بالنفس وهي قدرة الإنسان على القيام بما يكلف به من غير حاجة إلى غيره، وبالتالي يكون التكليف له مكتمل، إلا في حالات يتعرض لها مضطرا. وهناك الاستطاعة بمساعدة الغير، وتشمل أن يستعين المسلم بغيره في القيام بما يطلب منه، لعدم قدرته على ذلك، وفي هذه الحالة فإن الخطاب التكليفي نفسه سيكون مختلفا، وأقل في مطالبه[٢١٢].

أما لو عدنا إلى السؤال المتقدم عن علاقة التكليف والاستطاعة ببحثنا عن نظام الحكم في الإسلام؛ فإن الإجابة عنه ببساطة تعني أن نظام الحكم المنبثق من شريعة الإسلام، يتخاطب مع البشر جميعا في حدود استطاعتهم، وتلك هي مرجعيته الأساسية، ويضع في ضوء ذلك مبادئ ومقاصد كلية، وقيم سامية، يتم بها الحكم على نظام الحكم هل يلبي حاجات الإنسان أم أنه عبء عليه.

فكما نلاحظ أن الاستطاعة هنا تتصل بالفرد ذاته، ولننظر إلى عظم الشريعة الربانية وكيف تبدأ وتنتهي بالفرد، لأن خطاب التكليف يتوجه إليه رأسا، فهو المحاسب بنفسه يوم القيامة، ولن يكون ذائبا في المجموع، على غرار ما نجده في

(٢١٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ج٣، ص٣٣١، ٣٣٢.

النظم الشمولية في العصر الحديث التي ترفع شعار " الكل في واحد، والواحد في الكل "، من أجل إذابة الفردية لصالح الجماعية، وتنسى أن الفرد أساس النهضة فهو الزارع والصانع والمقاتل، وضميره وأخلاقه هي محور رقي المجتمع .

أيضا، هناك تقسيم آخر للاستطاعة من حيث ماهيتها، فهناك استطاعة بدنية واستطاعة مالية(٢١٣)، وكلاهما يقع عليهما حقوق شرعية فردية، وأيضا حقوق مجتمعية، فالغني يطلب منه دينيا ومجتمعيا ما لا يطلب من الفقير، والقوي يطلب منه دينيا وشرعيا ما لا يطلب من الضعيف، أي تتصل بالقدرة ذاتها على مستوى الجسد الذي هو القائم بالتكليفات كلها، وعليه واجبات وينفذ ما يرومه العقل والقلب. هناك الاستطاعة الممكنة التي تتجه إلى ما يتيسر للفرد من سلامة الأعضاء، وصحة الأسباب وارتفاع الموانع، وتوافر الأدوات، وهناك الاستطاعة الميسرة والتي توجب يسر الأداء للتكليف ما دامت قدرات العبد الممكنة متوافرة لديه. أيضا هناك استطاعة يجب أن تقارن بالفعل المطلوب ذاته، ولولا وجود هذه الاستطاعة ما تم التكليف أصلا، مثل الصلاة قائما أو قاعدا أو مضطجعا، وهناك استطاعة يجب معها وجود الفعل(٢١٤)، مثل أن يطلب من الإنسان أن يتأمل في خلق الله، ولديه البصر والعقل، ولكنه يأبى ويظل على ضلاله، وفي هذه الحالة، فإنه قادر، والفعل متيسر له، ولكنه لا يريد أو أن الله ختم على قلبه، فلا حجة له بعدم القدرة .

إن وعي الحاكم والمسؤول عن الرعية أيا كان موقعه بهذا البعد الإنساني العظيم الذي أتاحه الله تعالى لعباده، وأوجبه على كل مفكر وعالم شرعي أو دنيوي، يجعل مراعاة ظروف البشر الأفراد، والجماعات؛ واجبة ولا مناص منها، وإلا هلك أناس كثيرون، ولنعلم أن الشريعة الإسلامية تنظر في بعدي الاستطاعة والمشقة بشكل متكامل، ورحب، يشمل جميع البشر، أفرادا كانوا أو أسرا أو جماعات.

---

(٢١٣) أثر الاستطاعة في الأحكام الشرعية، ج١، ص٣٠ .

(٢١٤) السابق، ص٣٢، ٣٣.

وفي هذا المقام، نستحضر قصة حكاها أحد الرؤساء العرب، عندما زار الاتحاد السوفيتي في سنوات الخمسينيات من القرن العشرين، وشاهد في سيبيريا العجائز (رجالا ونساء) ينزحون الجليد المتراكم في الشوارع، ولما استفسر عن سبب عملهم في مناخ قاسي البرودة، بما لا يتناسب مع سنهم وضعفهم، أجابه المسؤول السوفيتي المرافق له، بأن النظام المتبع في بلدهم أن الأجر لمن يعمل(٢١٥).

ولو عدنا إلى تراثنا الإسلامي لوجدنا الحل الإسلامي والعاجل، موقف عمر – رضي الله عنه – مع ذلك الشيخ اليهودي الكبير، أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – مر بباب قوم وعليه سائل يسأل، شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضده من خلفه فقال: من أيّ أهل الكتب أنت؟ قال: يهودي. قال : فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن. قال: فأخذ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بيده فذهب به إلى منزله، فرضخ له (أي أعطاه) من المنزل بشيء ثمَّ أُرسِل إلى خازن بيت المال، فقال: انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه إذا أكلنا شبيبته ثمَّ نخذله عند الهرم: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ فالفقراء هم المسلمون والمساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه.

وهذا ليس تصرفا فرديا من عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يمكن أن يفسره البعض بعطف أو شفقة، ولكن الأمر له تأصيل شرعي في فقه الصدقات، وتطور هذا الفقه، بتطور المجتمع ذاته، فيمكننا أن نلمس صوراً من الرعاية العامة لكبار السن، وذلك حينما تعجز الأسر عن تقديم الرعاية اللازمة للمسن، أو حينما لا يكون ثمة راعٍ أو معين لذلك المسن، فلقد برز في المجتمع المسلم ما يسمى " بالأربطة " وهي أماكن تُهيَّأ وتُعد لسكنى المحتاجين، وأصبح بعضها ملاجئ مستديمة لكبار السن، فالأصل هو رعاية المسن في أسرته فهو قربة لله عز وجل ثمَّ الفرع وهو ظهور هذه المؤسسات الاجتماعية مثل: الأربطة، والأوقاف، والدور الاجتماعية،

(٢١٥) روى هذا الرئيس أنور السادات (رحمه الله)، في كتابه البحث عن الذات، وهو يشرح سبب إقراره معاش الضمان الاجتماعي لكل إنسان غير قادر على العمل، وتجاوز الستين عاما.

وهي في نبعها جهود شعبية من أفراد المجتمع المسلم، ثمَّ دخلت الدولة في تنظيمها والإشراف عليها[٢١٦].

وإذا قارنّا فقه الاستطاعة والتكليف، وما يتفرع منهما من واجبات وحقوق في الشريعة الإسلامية، سنجد أنهما يلتقيان، مع الفارق بين شريعة الرحمن جل وعلا وبين ما اجتهد فيه البشر، فإن مفهوم العدالة الاجتماعية الذي بدأ في التشكل في القرن التاسع عشر، يحدثنا عن مبدئين متلازمين، مبدأ الاستحقاق ومبدأ الاحتياج، وفلسفتهما تفترض أن جميع البشر متساوون إلى حد ما في القدرات، ومن غير الصحيح أن جميع البشر يقدمون مساهمات متساوية لصالح غيرهم من المواطنين في الدولة، وهناك مجتهدون وهناك كسالى، فالمجتهد لابد أن يأخذ النصيب الأكبر، ويعاقب الكسول بمقابل أقل، ولكن هناك فئات لا تستطيع أن تقدم للدولة مثل ما يقدمه الإنسان الطبيعي، مثل العجزة والمرضى وكبار السن والأطفال وغيرهم، فلابد أن يحصل هؤلاء على حقوقهم في المعيشة والحياة، وهذا ما دفع إلى ضم هذا ضمن مفاهيم حقوق الإنسان، والذي يشير إلى أن هناك أفرادا مستحقين بغض النظر عن عطاءاتهم أو قدراتهم، استنادا إلى مبدأ الاحتياج، الذي يتساوى فيه جميع الناس، بل هو حق من حقوقهم[٢١٧].

هناك مبادئ عظيمة، وقيم مثلى في شريعتنا، فهمها المسلمون وتربوا عليها، واجتهد العلماء في استنباط قواعدها، وسعى الحكام والرعية إلى تطبيقها على

---

(٢١٦) الأثر المذكور رواه غير واحد من أهل العلم منهم أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال، وابن زنجويه في كتاب الأموال وتناقله كثير من أهل العلم منهم الإمام السيوطي في جامع الأحاديث، وابن القيم في أحكام أهل الذمة وصاحب كنز العمال، فيذكر أبو يوسف في كتابه "الخراج"،. انظر: مركز الفتوى في موقع إسلام ويب، على هذا الرابط :

http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&
. Id=130845

وانظر أيضا: مقال الإسلام وكبار السن، على الموقع ذاته .

http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=168491

(٢١٧) مختصر تاريخ العدالة، ديفيد جونستون، ترجمة: مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٠م، فصل بعنوان : فكرة العدالة الاجتماعية، ص٢٢٧- ٢٤٠.

امتداد تاريخنا. فما أحوجنا إلى فهمها وهضمها والتخلق بها، ومن ثم الإبداع في تطبيقها!

وبذلك، نرد على كل الترهات العلمانية التي ترى أن أحكام الشريعة الإسلامية فوق طاقة البشر، وأن نظم الحكم العلمانية وقوانينها يضعها البشر، وفق ما يتناسب مع أحوالهم، وطاقاتهم، وقدراتهم. فنقول إن الشريعة الإسلامية موضوعة للبشر في كل زمان ومكان وبيئة ومجتمع، حيث تراعي مختلف ظروفهم، بل هي أرحم مما يمكن أن يتصوره البشر، لأنها بتوجيه إلهي سامٍ، وبإرشادات نبوية رحيمة، تحفظ كرامة الفرد المسلم، وتنشر الأمن في المجتمع، وتضرب بقوة على كل فاسد ومفسد وظالم ومتجبر وصاحب حرابة ومجرم، وكلما اشتدت العقوبة انتشر الأمان، لأنها رادعة قبل تطبيقها، عندما يعلم المجرم والمفسد مسبقا أن العقوبات شديدة، فإن الخوف منها سيردعه، أما إذا كانت العقوبة ضعيفة، والجزاء خفيفا، والنظر إلى المجرم على أنه ضحية ظروف مجتمعية قاسية، ومن ثم إسقاط عقوبة الإعدام عنه، كما فعلت الدول الأوروبية؛ فإن هذا يؤدي إلى تعاظم الأخطار، وانتشار المفاسد، فالحكمة تقول: من أمن العقوبة أساء الأدب. ونحن نقول: أحكام الشريعة تصون حقوق المجتمع كله، وهي رادعة لكل من تسول نفسه الإضرار بمجتمعه أو حتى الإضرار بنفسه.



الفصل الثالث

الولاية والأمة والخلافة في التاريخ الإسلامي

تطور نظام الحكم تاريخيًا:

إذا كنا قد تناولنا في الفصول السابقة المرجعية الفكرية والشرعية التي يستند إليها نظام الحكم في الإسلام، فإننا في هذا الفصل، نناقش بعضا من نواتج هذه المرجعية، حيث سنناقش رأس السلطة في نظام الحكم، فيما يعرف بنظام الخلافة، والمترادفات التي لحقته أو ارتبطت به بشكل أو آخر، لكي ندرك أننا أمام حضارة متكاملة، استندت إلى مرجعية ربانية، فهمت رسالتها، وسعت إلى تطبيقها، ونشرها بين شعوب الأرض. وهذا لم يمنعها من الاستفادة من الأمم الأخرى، حيث استعارت نظم الدواوين وبعض الترتيبات الإدارية، ومن ثم أضافت عليها، وصبغتها بروح الإسلام والعروبة. ولو راجعنا كتب الفقه السياسي والإداري في تاريخ الحضارة الإسلامية، لوجدنا تراثا عظيما، يشير إلى مواكبة المفكر/ العالم الشرعي والفقيه السياسي لمجمل التطورات ونمو الحياة في أنحاء دولة الإسلام، فكثير من النظم والمؤسسات التي نشأت وقويت في الدولة الإسلامية كانت تنظيرا شرعيا واكب تجارب تطبيقية، نمت وازدهت وأثمرت.

إن نعت النقاش هنا بالإشكالية في فهم تطوّر نظام الحكم في الإسلام؛ يأتي منعا للانجرار وراء التعميمات التي يصدرها بعض الباحثين، على شاكلة أن كل ما في التراث الإسلامي من مؤسسات وأشكال للحكم، إنما هو مقتبس (بمعنى منقول ومأخوذ دون إبداع) من الدول السابقة في حكم الشعوب المسلمة، مثل الدولة الفارسية أو البيزنطية، ويتعامون عن المبدأ الإسلامي الرشيد والعظيم الذي يوجب على المسلم أن يطلب العلم والحكمة، ويستفيد منها، أيا كان مصدرها، شريطة ألا تتعارض مع الإسلام الدين والشريعة. وبعبارة أخرى، فإن استفادة المسلمين كانت استعارة من منطق القوة، وليست استهواء واتباعا وتقليدا، فهي أشبه بالاستفادة البشرية من إبداعات الشعوب. ولا يعني ذلك كما يذهب البعض إلى أن نظام الحكم في الإسلام - برمته - تطوّرَ بفعل حرص الخلفاء المسلمين على الاستفادة من تراث الشعوب الأخرى لتطوير نظمهم، فقد

كان "رغبة إيديولوجية تتمثل في التطور الفعلي الذي سارت إليه الخلافة منذ العصر الأمور، حيث كانت الدولة أو السلطة الحاكمة نفسها، تشجع ذلك التراث الفارسي وتحبذه، ما دامت قد وجدت فيه صورتها أو على الأقل، توسمت فيه الحل لمشاكلها السياسية "(٢١٨). هذا الرأي يأتي ضمن منظومة استشراقية شهيرة، تدّعي بأن جلّ ما أنجزته الحضارة الإسلامية على امتداد تاريخها إنما هو مأخوذ من الحضارات السابقة (الهندية، والفارسية، والبيزنطية، والإغريقية..)، ولا فضل للمسلمين إلا في الحفظ والنقل، وإذا كانت هناك علوم أبدعها العلماء المسلمون فإنها مجرد تطوير وبناء على علوم السابقين. ومثال ذلك ادعاء المستشرق " رينان " أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية، في تعصب واضح للتراث الإغريقي، والعنصر الآري، ونظرة استعلائية تحط من شأن كل ما هو مسلم(٢١٩)؛ في سعي إلى ترسيخ الهيمنة الفكرية الغربية على العالم، فتضع الشرق " المتخلف " ليتم تقييمه وفق معايير العقلية الغربية "المتفوقة"، والتي عليها واجبات في تحديد أبعاد تخلف الشرق، وواجبها الاستعماري نحوه، ولا يخفى على كل ذي بصر وبصيرة ما وراءه من منافع(٢٢٠).

وللرد على هذا، يتحتم علينا التفرقة بين استعارة أو استفادة المسلمين نظما سابقة عليهم مثل الدواوين وقد كانت مؤسسات حكومية وجدها المسلمون في الأقاليم المفتوحة ومن ثم أقروها، وعملوا بها. فلم يكن الأمر هنا على سبيل الانبهار، وإنما الاستفادة، فهي مجرد أداة، يمكن استخدامها كما تشاء الدولة، وإلباسها بما أرادت من فكر أو استغلاها فيما يشاء من أعمال. وهذا ما فعله

(٢١٨) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د.عبد المجيد الصغير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م، ص٨٩. ويقدم مثالا على رؤيته من مقدمة كتاب الوزراء والكتّاب للجهشياري؛ أكّد فيها أن الفرس كانوا أول مبتكر لها، ولا يخفي الجهشياري إعجابه بها، والمطالبة بالاقتداء بها. ص٩١

(٢١٩) الاستشراق في الميزان، د.منذر معاليقي، المكتب الإسلامي، دمشق، ط١، ١٩٩٧م، ص١٣٨، ١٣٩.

(٢٢٠) الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، منشورات رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٦، ص٥٤ وما بعدها.

عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث رتّب الناس في طبقات في الدواوين لكي يقدم الأعطيات لهم، وجعل هناك ديوانا للجند، وآخر للخراج، وثالث للجبابة .. إلخ. ومن ثم تطورت الدواوين في عهد عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في تنظيمها، واستمر الحال في دولة بني أمية، لتكون هناك دواوين أساسية وهي : الخراج، والرسائل للولايات، والمستغلات أو الإيرادات، والخاتم لنسخ أوامر الخليفة وختمها، بعد أن تحزم بخيط وتختم بالشمع، ثم تختم بخاتم صاحب هذا الديوان، كما هو الحال اليوم. وفي عهد الأمويين، أمر الخليفة عبد الملك بن مروان بتعريب الدواوين من الفارسية والرومية إلى العربية. أيضا، فإن المسلمين وجدوا صورا في الدواوين الرومانية، فلم يستحسنوها، لأن الإسلام يحرّم الصور، فاستعاضوا عنها بكتابة أسمائهم وعبارات أخرى تجري مجرى الفأل والدعاء(٢٢١).

فالقراءة الصحيحة للفكر السياسي الإسلامي، تنظر إلى المرجعية أولا، ثم الاجتهادات والأفكار والمؤلفات التي قرأت التطورات السياسية في المجتمعات المسلمة، وسعت إلى تقديم تنظيرات ضمن الأطر الشرعية. فلم يكن الفكر السياسي الشرعي منعزلا عن التجربة العملية الواقعية، حتى لو اكتنف هذه التجربة مظالم ومفاسد من بعض الخلفاء أو الولاة، فلا يعني أن الفكر معطوب، بقدر ما أن التطبيق فاسد. فالمرجعية الإسلامية بكتبها ونظرياتها، كانت أشبه بالمقياس، لحال الواقع، يلوذ به كل من الحاكم، والعالم، والمسؤول، وسائر شرائح الرعية.

هذا، ويمكن القول- بداية - إن العناصر الأساسية لمنظومة الحكم الإسلامي اكتملت في عهد الرسول ﷺ، في نواح ثلاث:

أولها: طبيعة النظام الإسلامي الكامل، بظهور مجتمع جديد، له قانون/ مرجعية واحدة تنظم حياته، وترسم لأفراده سبل العمل في الداخل والخارج.

---

(٢٢١) الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب، د.محمد جلال شرف، د. علي عبد المعطي محمد، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٨م، ص١٤٠ -١٤٢ . في أيام عبد الملك بن مروان، تمت ترجمة عبارات الدواوين في مصر المكتوبة باللغة الرومانية إلى العربية، فوجدوها عبارات مسيحية، فقال عبد الملك : ما أغلظ هذا في أمر الدين والإسلام.

واكتسب هذا النظام - إلى جانب الركن الديني للإسلام - الطابع السياسي الذي يوصف بأنه دولة، وما ارتبط بها من تنظيمات لتحقيق العدالة، وجباية الأموال، والدفاع، وتدور كلها حول الفكر السياسي وقدرته على الانطلاق من أجل حماية الدولة أو المجتمع الجديد، وقد أتم الرسول ﷺ سبل استقرار المجتمع وأسسه، من أجل انطلاقته العالمية التي تحققت بعد ذلك .

ثانيها: مبدأ حرية التفكير للفرد، وقد حفز الرسول ﷺ جماعة المسلمين على إظهار ما لديهم من طاقات كامنة، وسعى لإخراج الشخصيات والقيادات الواعية والمتميزة من بين صفوفهم، فيما أسماه الفقهاء المسلمون بعد ذلك بمبدأ "الاجتهاد"، والذي غدا المحرك الأكبر للتطوير الفكري في الإسلام، خصوصا في الفكر السياسي الذي صاحب تطور الدولة .

ثالثها: إقرار القرآن الكريم، والرسول العظيم (صلوات الله وسلامه عليه) مبدأ الشورى، بوصفه القاعدة التي يعتمد عليها التوازن في النظام الإسلامي الكامل، وكان الرسول يستشير المسلمين في جميع الأمور والمسائل التي لم ينزل فيها الوحي، وذلك لتنمية قدراتهم على مواجهة التطورات والملابسات الزمنية، التي لا تقترن بنص منقول صريح، وصار هذا المبدأ تفويضا للأمة: العلماء والأعيان والحكام، كي تبحث طوارئ ومستجدات الحياة، فهو صمام الأمان الواقي من شطط الاجتهاد[٢٢٢] .

وبذلك تأسست الدولة / الأمة، من هذا المجتمع الصغير الناشئ في المدينة المنورة، وأنشأت أمة إسلامية كبرى، تمددت شرقا وغربا، وشمالا وجنوبا .

الولاية والخلافة والإمامة:

عند الحديث عن المنصب الأساسي في نظام الحكم في الإسلام، فإن التفكير ينصرف إلى منصب الخليفة، الذي هو رأس الدولة، ولكن الخلافة تتصل بها مفاهيم، وتتقاطع معها مصطلحات ومسؤوليات وأعباء، بجانب تأصيلها الشرعي .

(٢٢٢) النظم الإسلامية، د. إبراهيم العدوي، ص ١٣٣، ١٣٤ .

أول المفاهيم المرتبطة بالخلافة هو مفهوم " **الولاية** "، والذي يعني لغويا: النصرة، وتطلق على الإمارة والسلطان، من ولي الشيء أي تولاه وصارت له ولاية عليه. والبعض يفصل بين الولاية بالكسر وبالفتح، فالأولى (الوِلاية) تعني الإمارة، وبالفتح تعني النصرة. ومن أسماء الله تعالى الولي، ومعناه: الناصر، ويعني أيضا: المتولي لأمور العالم والخلائق، وهو مالك الأشياء والمتصرف فيها. وقد أشار ابن الأثير إلى أن الولاية – كدلالة لغوية – تشعر بالتدبير والقدرة والفعل(٢٢٣).

فالدلالة هنا ترتبط بمعان مشتركة تتصل بـ: النصرة، الملك، المسؤولية، التصرف. فهذه بمثابة الحقل اللغوي الذي يجمع مناصب أخرى في نفس دلالاته، مثل مفهوم الإمارة، الذي يشتق منه منصب " الأمير " بكل ما يعنيه من مسؤولية على أفراد أو مدينة أو دولة، فالإمارة والأمرة مثل الولاية، والتأمير يعني: تولية الإمارة، وأمير الأعمى هو من يملك أمره. والأمير هو الملك لنفاذ أمره، وأولو الأمر هم العلماء والرؤساء(٢٢٤). فالإمارة منصب الأمير، على أرض معينة أو جزء من الأرض، ويعني أيضا التكليف بشيء أو مسؤولية(٢٢٥). ويلي ذلك لفظة الملك: أي العز والسلطان والمُلْك (٢٢٦). أما السلطان فهو المتسلط بالقهر والغلبة والسلاطة، وأيضا بالحجة والبرهان(٢٢٧). ويلتقي مفهوم الخلافة مع مفهوم الولاية، في معنى استخلف فلانا أي جعله مكانه، والخليفة هو الذي يُسْتخلَف ممن قبله أو ممن سبقه، والخلافة أيضا هي الإمارة والإمامة، والخليفة أيضا هو السلطان الأعظم(٢٢٨).

(٢٢٣) لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: عبد الله الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، ج٦، ص٤٩٢٠.

(٢٢٤) السابق، ج١، ص١٢٨.

(٢٢٥) المعجم الوسيط، ص٢٦.

(٢٢٦) لسان العرب، ج٦، ص٤٢٦٦.

(٢٢٧) السابق، ج١، ص٣، ص٣٠٦٥.

(٢٢٨) السابق، ج١، ص ١٢٣٥، والمعجم الوسيط، ص٢٥١.

تلك هي أبرز المناصب في نظام الحكم الإسلامي، وهي مشتقة من حقل لغوي متقارب في دلالاته وكلها تشترك في كونها في الأساس دلالات دينية، فالملك يعود إلى الله سبحانه وتعالى فهو الملك المصرف بالأمر والنهي في كل شيء، وهو الحاكم الذي يرجع إليه تكليف عباده بالأمر والنهي، فينزل لهم الشرائع والديانات، وهذا يعود إلى كمال القدرة على التصرف بالممكنات، والله تعالى هو السلطان المطلق، كل شيء خاضع لتصرفه، مطيع بالقهر لإرادته[٢٢٩]، ومنها جاءت الدلالات المأخوذة في المناصب البشرية، مع وجود قيود وأطر تحكم ذوي الملك والسلطان والولاية في الأرض.

أما لفظة خليفة، فهي ذات أصل ديني واحد، فالخليفة هو خليفة رسول الله ﷺ، وكما يقرر ابن خلدون أن مفهوم الخلافة نابع من وظيفتها، فيقول: " حقيقة الخلافة أنها نائبة عن الشرع في حفظ الدين، وسياسة الدنيا، فصاحب الشرع متصرف في الأمرين، أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية الذي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا، فبمقتضى رعايته مصالحهم في العمران البشري "[٢٣٠]. فقد حدد ابن خلدون مهام الخليفة في مسؤوليتين: الأولى تتعلق بالقيام بالتكاليف الشرعية من أجل حفظ الدين في النفوس، ومنع الكبائر المفاسد، ونشر الأخلاق الفاضلة. فالمسلم الفرد يحتاج إلى المجتمع الإسلامي الذي يؤدي فيه شعائر الدين، دون فتنة أو معصية أو خشية على دينه. مثلما يحتاج إلى من يقوم على رعاية مصالحة الدنيوية، من طعام وشراب ومسكن وحماية وأمن واستقرار وعدل والضرب على أيدي المجرمين والعابثين. وعليه أن يقيم النظام الإداري والقضائي والشَرطي والمحاسبي، الذي يساعده في إنجاز ذلك. ولم يشر ابن خلدون إلى أن الخليفة يحكم بسلطة من الله، وإنما هذا المنصب له واجباته المحتم على الخليفة القيام بها، وإلا يكون مقصرا، أمام الله أولا، وأمام أهل الحل والعقد ثانيا، وأمام الرعية ثالثا، مما يوجب مساءلته،

---

(٢٢٩) العقيدة الإسلامية، حبنّكه، ص١٤٤، ١٤٥.

(٢٣٠) المقدمة لابن خلدون، ج١، ص٣٧٠.

فهو بشر موكول بالمنصب، ولم ينله بتفويض من الله، وإنما بالبيعة من الخاصة ثم العامة.

ويشير ابن تيمية إلى أن شوب (خلط) الخلافة بالملك جائز في شريعتنا ولا ينافي العدالة، وإن كانت الخلافة المحضة أولى، فخلافة النبوة واجبة[٢٣١]. فالمَلك تكون سطوته واجبة في حفظ الشريعة، والقيام بتكاليفها، وإلزام الرعية بها، وهذا يندرج تحت الخلافة، والملك مسؤول عن اختيار معاونيه وولاته وتكليفهم بالوظائف الخاصة بأحوال الناس، ومن ثم متابعتهم ومحاسبتهم على تقصيرهم[٢٣٢].

فمهام الملك تتقاطع وتتشابه مع مهام الخليفة، وذلك في الدول التي أقيمت فيها ممالك وربما كانت بعيدة عن الخلافة الإسلامية، مثل الممالك التي أقيمت في وسط وغرب أفريقية، في قرون متأخرة من تاريخ الإسلام، أو الممالك والسلطنات التي أقيمت عندما ضعفت سلطة الخلافة المركزية في بغداد مثل المملكة الزنكية في الشام، وسلطنة خوارزم، وسط آسيا في بلاد ما وراء النهر، فقد لُقّب حكامها بالملوك أو السلاطين، وقد قاموا بنفس واجبات الخلافة ومهامها؛ فالعبرة في المجتمع المسلم إقامة الشرع، والحكم بالشريعة، وتحقيق مقاصدها.

وللأسف انصرفت كثير من الكتابات التاريخية إلى ما يسمى " السرد التاريخي السياسي الإخباري"، والذي يولي عنايته إلى أخبار الملوك والسلاطين ومعاركهم وصراعاتهم السياسية، وفي قيام وسقوط الدول والممالك، ولم يتم التركيز على بنية المنظومة الحاكمة ومرجعيتها الإسلامية، فدوما كانت المملكة أو السلطنة تتأسس على أحكام الإسلام، ويضطلع الملك أو السلطان بواجباته ومسؤولياته كما نصّت عليها أحكام الدين، من أجل نيل شرعيته من علماء الدولة وأبناء الرعية؛ لأن النظام السياسي الإسلام بأدبياته وتنظيراته وفقهه وتاريخه؛ يوفّر للملك / السلطان إطارا علميا يرجع إليه ويستفيد منه، ويبني على ما أنشأه سابقوه من الملوك.

---

(٢٣١) الإمامة والسياسة، ابن تيمية، ص٣١.

(٢٣٢) المقدمة لابن خلدون، ج١، ٣٧٠.

جدير بالذكر، أن منصب الملك أو السلطان أدنى درجة من منصب الخليفة، ولذا، كان كثير من الملوك المسلمين يحرصون على خطب ود الخليفة في بغداد، والمناداة باسمه على المنابر؛ من أجل الدخول في مظلة الخلافة الإسلامية، التي كانت لها مكانة كبرى عند أهل الحل والعقد، من العلماء والقضاة وغيرهم، وعند الرعية. والمثال على ذلك الدولة الإخشيدية في مصر، فقد حرص ملوكها على تأييد الخلافة العباسية في بغداد، والتمسك بمظلتها، بل وإبقاء ممثل للدولة الإخشيدية في بغداد، ليكون نائبا أو سفيرا عن الإخشيد الحاكم في مصر[٢٣٣].

فإذا كانت الخلافة قد ضعفت على مستوى السلطات الفعلية الممنوحة للخليفة؛ فإن هيبتها في نفوس المسلمين عامة كانت قائمة، لأنها رمز ديني كبير؛ فالخليفة هو خليفة لرسول الله ﷺ، وفي وجود الخليفة استمرار لنهج الرسول، الممتد في خلفائه المتتابعين. وما أعظمها من مشاعر! عندما يستشعر المسلمون أن الخليفة الذي يدينون بالولاء له، حكاما ومحكومين، هو امتداد للرسول الأعظم ﷺ؛ والذي يُعَدّ عهده الفترة المثالية التي تحققت فيها المثل الإسلامية العليا بأكمل معانيها، وهي كذلك مرحلة تأسيس، لأن الجماعة اعتنقت فيها الإسلام، وتحققت فيها الوحدة. فقد أنجز الرسول في عصره الوحدة والعمل والتأسيس، وأوجد الروح التي تسيطر على الحياة السياسية، وأقام النموذج للقدوة والقياس[٢٣٤]. وقد حرص الخلفاء دوما على ارتداء عباءة الرسول، والتحلي بشارة الخلافة في المواكب التي كانوا يخرجون فيها إلى العامة في عاصمة الخلافة الإسلامية. وقد كان تأييد الخليفة للسلطان أو الملك الحاكم في الأقاليم والأقطار؛ لها أثرها النفسي الكبير في تحقيق الولاء في نفوس علماء الإسلام والعامة في الأمة.

وهو نفس ما سعى إليه سلاطين الدولة العثمانية، حيث شهد اللقب تحولات عدة مرات، فقد كان الرئيس الأعلى للدولة العثمانية يحمل لقب "خنكار"، ويعني

(٢٣٣) انظر تفصيلا: مصر في عصر الإخشيديين، د. سيدة إسماعيل كاشف، مطبعة جامعة فؤاد الأول (القاهرة)، ١٩٤٠، ص١٧، ١٨، وأيضا ص٨١– ٨٢.

(٢٣٤) نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، د. مصطفى حلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ص٢٤.

السلطان الأعظم. ومن قبل كان بايزيد قد حصل على لقب سلطان بموافقة رسمية من الخليفة العباسي الذي كان يقيم في القاهرة، وعندما نجح محمد الفاتح في فتح القسطنطينية، اتخذ لنفسه لقب سلطان البرين والبحرين. ثم تلقّب السلطان سليم الأول بلقب الخليفة، بعدما تنازل الخليفة العباسي له عندما فتح سليم الأول مصر. أما على صعيد السلطات، فإن الواقع يشير إلى أن السلطان العثماني (الخليفة) لم يكن يتمتع بسلطات مطلقة، فلا يستطيع تجاهل أحكام الشريعة الإسلامية، بل إن المراسيم السلطانية كانت المصدر الرابع في التقنين بعد: القرآن والسنة، والمذاهب الأربعة، كما كان يجب على السلطان الحصول على فتوى من شيخ الإسلام، قبل اتخاذ أي إجراء سياسي، وإذا رفض المفتي ذلك، كان السلطان غالبا ما يعدل عن قراراته. بجانب رعاية الدولة واحترام السلطان للطوائف الدينية والمهنية والأقليات، مما جعل لها استقلالا، عن الإدارة المركزية للدولة، بجانب وجود ديوان للشورى يرأسه السلطان[٢٣٥]. وهذا دليل على أن جميع الدول المتعاقبة في حكم بلاد المسلمين كانت مدركة لدور الخلافة وأثرها الديني، وأن الخليفة لم يكن مطلق الصلاحيات، وإنما مقيد بما تقيد به الخلفاء في مختلف حقب الحضارة الإسلامية ألا وهو الشريعة الإسلامية.

على صعيد آخر، ومن المفاهيم ذات الصلة بالحكم في الإسلام؛ مفهوم الإمامة، وهو منصب سياسي له مرجعية دينية واضحة، فالأنبياء يطلق عليهم أئمة ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾[٢٣٦]. ولننتبه إلى اللفظ القرآني، الذي يجعل النبي إماما في الإيمان والدعوة والهداية.

والإمامة نوعان، الإمامة العظمى وتعني الخلافة، ويطلق على الخلفاء الأئمة، لأنهم رُتِّبوا في المحل الذي يجب على الناس اتباعهم وقبول قولهم وأحكامهم، كما أن المصطلح اكتسب دلالات جديدة في ميدان العلوم الشرعية، فمصطلح

(٢٣٥) الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، د. إسماعيل أحمد ياغي، مكتبة العبيكان للنشر، الرياض، ١٩٩٥م، ص ٨٣، ٨٤.

(٢٣٦) سورة الأنبياء، الآية (٧٣).

"الأئمة" عند العلماء يختلف من علم لآخر، فيطلق عند الفقهاء على مجتهدي الشرع أصحاب المذاهب المتبوعة، فالأئمة الأربعة هم أصحاب المذاهب الفقهية الكبرى: أبي حنيفة، مالك، والشافعي، وابن حنبل. وإذا قيل " الأئمة الستة " انصرف ذلك إلى الأئمة: البخاري، ومسلم، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه. ويطلق في علم القراءات على أصحاب القراءات العشر، والإمامة الصغرى مثل إمامة الصلاة التي تكون في وقت واحد ومكان واحد، ويمتنع تعدد الأئمة في الصلوات حتى لا تتفرق كلمة المسلمين(٢٣٧). فوحدة المسلمين على مختلف المستويات والأشكال مطلب أساس في الوعي الجمعي العام لدى المسلمين، يبدأ باصطفافهم للصلاة خلف إمام واحد، مرورا بسائر العبادات والشعائر وانتهاء بالحج، وتشكل سلطة الخلافة بعلاماتها ورمزيتها قمة الوحدة بين المسلمين منذ الخلافة الراشدة وإلى العصر الحديث.

لقد كان الوعي عاليا بأهمية نظام الحكم، ودوره في القيادة والحفاظ على المجتمع مستقرا منذ وفاة الرسول ﷺ لدى الصحابة، وكما رأينا في سقيفة بني ساعدة، بانتخاب أبي بكر الصديق على النحو الثابت تاريخيا، فقد واصل المسلمون النهج الذي استنه رسولهم، ووفق هدي قرآنهم، وأسسوا في سبيل ذلك، مجموعة من القواعد التي لم تحد عنها الأمة في مسيرتها التاريخية، وهي:

- الخلافة واجبة ومقدمة على ما سواها، فالمهاجرون والأنصار متفقون على ضرورة إقامة رئيس للدولة، فلا يبيت المسلمون دون حاكم لهم.

- تقنين مبنى الخلافة بتولي الخليفة رعاية الدين والدنيا، بنشر الدعوة الإسلامية، وصيانة تماسك المجتمع، والخليفة ينظر في مصالح الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم، فالخلافة نظام سياسي أساسه الدين، لإصلاح الدنيا.

- إقرار الانتخاب الحر على قاعدة الخلافة وليس الوراثة، وجمعت طريقة الانتخاب بين المبادئ الإسلامية وتميز الشخصية المختارة، على أساس السبق

---

(٢٣٧) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٣م، ج١، ص٧٥، ٧٦.

في الإسلام والخدمة له، والصلة القوية بالرسول، ومراعاة السن والتجربة والنفوذ.

- تقرير حق الأمة في اختيار الخليفة عن طريق الجماعة التي اصطلح الفقهاء على تسميتها بأهل الحل والعقد، والنص على حق الأمة مرة أخرى في الرقابة والمناقشة عند إتمام اختيار الخليفة، فالاختيار النهائي للخليفة يتم في المسجد بمبايعة عامة.

- إن سلطة الخليفة ليست مطلقة، فهي مقيدة بالدستور/ القرآن والسنة، وأيضا بالرأي العام، ورضا الرعية عن خليفتهم[٢٣٨].

إن تلك البنود هي نفسها التي سار عليها المسلمون بعد ذلك، وأثبتتها كتب الفقه السياسي، وكما يقرر الماوردي عن سبل انعقاد الإمامة بأن تأتي على وجهين: أحدهما اختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل، وفق الشروط المعتبرة في أهل الاختيار (الحل والعقد)، والمنحصرة في ثلاثة: العدالة الجامعة بشروطها، العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، ثم الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف. أما شروط الإمامة ذاتها فهي سبعة: **الأول:** العدالة على شروطها الجامعة. **الثاني:** العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. **الثالث:** سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها.

الرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، **الخامس:** الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. السادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو. السابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه[٢٣٩].

(٢٣٨) النظم الإسلامية، إبراهيم العدوي، ص١٤٠، ١٤١.

(٢٣٩) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن بن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، (ت ٤٥٠هـ)، نشر مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٩٦٦م، ص٦، ٧.

وحول شرط القرشية فقد أجمع أهل السنة والجماعة على ضرورة أن يكون الخليفة من قريش لقول الرسول ﷺ: " قدّموا قريشا ولا تَقَدَّموها "، وقوله أيضا: " الأئمة من قريش ". ولم يشذ في قضية القرشية إلا بعض أهل البدع من المعتزلة والخوارج. والحديث هنا عن الخليفة، وليس عمن دونه، ممن يطلق عليهم الولاة ورؤساء الحكومات وما شابه. والشرط هنا منوط بأمرين: بقاء قريش وعدم فنائها، مصداقا لحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: " أسرع قبائل الناس فناء قريش ". والثاني: الالتزام بطاعة الله، وشرعه؛ مصداقا لحديث الرسول ﷺ كما رواه ابن مسعود، عن رسول الله ﷺ قال: " يا معشر قريش، فإنكم ولاة هذا الأمر ما لم تعصوا الله، فإذا عصيتموه بعث عليكم من يلحاكم كما يلحى القضيب لقضيب في يده "[٢٤٠] وبالتالي فالأمر محصور بشروط العلماء المتقدمة[٢٤١].

وننحدر من شروط الخليفة إلى الشروط الواجبة فيمن يتولى المسؤوليات بشكل عام، وهي تتصل بالشخص المسؤول، ويمكن حصرها في شرطين أساسيين وهما: القوة والأمانة مجتمعان، كما ورد في قوله تعالى: ﴿ يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴾[٢٤٢]؛ تعليل لطلبها، فالقوة في العمل، والأمانة في أدائه على الوجه المطلوب، وإن كان الشرطان يتوافران في القليل من الناس، وكما يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: اللهم أشكو إليك جلَدَ الفاجر، وعجز الثقة "، فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قُدِّم أنفعهما للولاية، وأقلهما ضررا، فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع، وإن كان فيه فجور، على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أمينا، فالحاجة في الولاية إلى الأمانة أشد، فقُدِّم الأمين لها مثل حفظ الأموال ونحوها، فأما استخراجها وحفظها فلا بد فيه من

(٢٤٠) الحديثان المذكوران صحيحان في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي نور الدين، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٦م، ج٥، ص١٩٢.

(٢٤١) انظر أيضا: الخلافة الإسلامية ونظم الحكم، ص٣٣٣.

(٢٤٢) سورة القصص، الآية (٢٦).

قوة وأمانة، فيولى عليها شديد قوي، يستخرجها بقوته، وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته[٢٤٣].

حكم الخلافة والخلاف حولها :

كانت قضية الخلافة من أكثر القضايا إثارة للخلاف في التاريخ الإسلامي؛ لأنها تمثل رأس النظام والدولة، ومطمحا للنفوس. لذا، كثر اللغظ حولها، وتعددت المسائل والمذاهب فيها، بجانب قضايا عقدية وفقهية أخرى، وكل هذا مقبول في دائرة التشريع والاجتهاد. قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾[٢٤٤]. إلا أن الخلاف بين الفرق الإسلامية لم يتناول لّب الدين (وحدانية الله، والرسول محمد، والقرآن المعجزة وتواتره بين الأجيال، والفرائض، وتحريم الخمر ولحم الخنزير.. إلخ)، وإنما كان في غالبه حول فرعيات فقهية أو قضايا سياسية[٢٤٥]، وهذا محمود ما دام ينحصر في دائرة الخلاف العلمي ولم يؤد إلى التقاتل، وإنما الخلاف المذموم المؤدي إلى رفع السلاح، والخروج المسلح، والقلاقل.

" وقد قضى الله بحكمته أن تكون فروع هذه الملة (الإسلام) قابلة للأنظار ومجالا للظنون، وقد ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف "[٢٤٦].

وفي هذا الصدد، لابد من استحضار الخلاف الذي نشأ بسبب الخلافة بين الفرق الإسلامية، وظهر واضحا ومكبرا لدى كثير من الكتابات القديمة والحديثة،

(٢٤٣) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تقي الدين بن تيمية، دار الكاتب العربي، القاهرة، ط٤، ١٩٦٩م، ص١٦، ص١٩.

(٢٤٤) سورة هود، الآية (١١٨).

(٢٤٥) تاريخ المذاهب الإسلامية: في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ص١١، ١٢.

(٢٤٦) الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ج٢، ص١٤٨.

وفهم البعض هذا الخلاف، على أنه تشتت، ورأوا الفرق والجماعات على أنها تفرق وتحزب، وتلك رؤية سلبية، لأن الخلاف منطقي ومقبول وطبيعي بين العقول والجماعات البشرية، وإذا لم يوجد فلاشك أن هناك نشازا ما لا يستقيم مع الفطرة الإنسانية. والأمر شأنه شأن الخلاف حول بعض قضايا الحكم في التنظيرات السياسية المعاصرة، وإن كانت قد حدثت حروب وسالت دماء بسبب هذه الخلاف، فإن هذا لا يطعن في شرعية منصب الخليفة وأهميته، وإنما ينهض دليلا على أن الخلاف محوره الرؤى الواجبة لكيفية اختيار الخليفة، وفي واجباته، وما قام به من أعمال. أي أن الخلاف كان في فرعيات تتصل ببعض القضايا الفقهية والعقدية المتعلقة بالخلافة، ولكن ثمة ثوابت بين جميع الفِرق الإسلامية وهو أنه لا خلاف على وجوب الخلافة في الأمة المسلمة، لأنها ليست رمزا وشعارا ودلالة على نظام الحكم الإسلامي فحسب، ولكنها ضرورة شرعية وعقلية وطبيعية ومجتمعية، إلا فرقتان رأتا عدم وجوب الخلافة، مثل النجدات والنظامية، ولكن الإمام ابن حزم يحسم الأمر بقوله: "اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج، على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد إلى إمام عادل، يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها الرسول ﷺ، حاشا النجدات من الخوارج، فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم، وهذه فرقة ما بقي منهم أحد، وهم المنسوبون إلى نجدة بن عمير الحنفي القائم باليمامة "[(٢٤٧)] .

صحيح أن النجدات شذّت ورأت بعدم وجوب الخلافة، ولكنها أقرّت بجوهر الشريعة، وهي إقامة العدالة بين الناس، بأي شكل كان، فالخلافة عندهم واجبة وجوبا مصلحيا، فما دام المجتمع مقيما للحق، فلا حاجة لإمام، وقد انقرضت هذه الفرقة، ولكن فكرتها تداولتها كتب التاريخ[(٢٤٨)]، وتولى ابن حزم نفسه الرد عليها بعد فنائها بقرون، موضحا أن إقامة العدالة، تستوجب وجود حاكم معه

(٢٤٧) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي، دار الجيل، بيروت، ج٤، ص٨٧.

(٢٤٨) تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٧٥.

سلطة، يأخذ على يد الظالم، ويرد المظالم، ويحكم في الأموال والدماء والنكاح والطلاق، وأخذ القصاص، مدللا أن البلاد التي بلا رئيس، لا يقام فيها حد، ولا يوجد حكم حق، وقد ذهب الدين في أكثرها، فالعقل والواقع يوجب الخلافة، بجانب صحيح القرآن بالأمر طاعة أولي الأمر، والأحاديث الكثيرة التي توجب طاعة الأمام، وإيجاب الإمامة[٢٤٩]، وإن كان المعارضون لها يشيرون إلى أن القرآن الكريم لم يشر صراحة إلى الخلافة، وإنما إلى أولي الأمر، والأحاديث الشريفة التي أشارت إليها يقولون إنها أخبار آحاد، ولكنها أحاديث صحيحة، بجانب إجماع أهل الحل والعقد، والمسلمين على وجوب وجود الخليفة[٢٥٠]، وهذا ما وعاه المسلمون على مر الحقب التاريخية، وتمسكوا بالخلافة في أوقات ضعفها، لعظم تأثيرها الروحي، ولإدراكهم معنى اتحاد المسلمين.

وعلينا الاعتراف بأن قضية الخلافة كانت من الأسباب الجوهرية للخلاف السياسي والمذهبي بين المسلمين، وخصوصا بين الفرق السياسية، ذلك أن كثيرين ممن يرغبون في السلطان ينتهون إلى آراء تتعلق بالحكم، تنبعث من رغباتهم الخاصة، وقد يكون لحاكم أنصار يدعون إليه، فيندفعون لنصرته اندفاعا، وقد يخدعون أنفسهم بأن ما يدعون إليه هو الحق[٢٥١] ونفس هذا الرأي يسوقه أكثر من باحث، بل يكاد يسيطر على القراءات العلمانية للتاريخ، والتي تعمقت ورأت أن الأمر امتد إلى الفقه والفقيه، الذي رزح تحت السلطان إما خوفا من سيفه أو طمعا في جاهه، بحكم ارتباط مفهوم السلطان بـ " معاني التسلط والاستبداد والعنف واستغلال الرعية، واختزال الدولة في شخص الملك أو السلطان " فيصبح عالم السلطة خائفا، ويصوغ خوفه فيما يؤلفه من كتب فقهية تبرر السطوة والظلم[٢٥٢]. وأن الخلافة الإسلامية في مسيرتها الممتدة، اعتمدت على القوة والبطش، وكان السيف والرمح سبيليها لفرض سطوتها على الناس،

(٢٤٩) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٤، ص٨٧.

(٢٥٠) الخلافة الإسلامية ونظم الحكم، ص٩٨.

(٢٥١) تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٠

(٢٥٢) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص٩٣

وأن البيعة مسألة شكلية، فالواقع هو الحكم في ذلك، وأن الخلافة لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت مادية مسلحة، والخليفة نفسه كان محاطا بالجيش المدجج، والبأس الشديد لكي يتم أمره(٢٥٣).

فهذا حكم عام فضفاض، ينظر للتاريخ الإسلامي نظرة شوهاء متعمدة، كي يسقط الخلافة ذاتها، ويصمها بأنها ملك استبدادي متسلط، وهو لا يكاد يفرق بين ضرورات أن يكون للحق قوة تحميه، وبين مفهوم البطش والظلم، فأي حاكم في الدنيا يحتاج إلى الجيش والقوة لمواجهة الخروج عليه, وحماية الدولة، والذود عن الرعية. ويكون السؤال: هل استخدم الخلفاء القوة الباطشة في فرض سلطتهم على الدوام، أم استخدموها لمواجهة التمرد والعصيان والفاسدين؟ ولو تأمل صاحب الرأي قليلا، لوجد أن الإسلام انتشر مع الدولة القوية، التي كان الخليفة فيها يمتلك قوة السلاح، ومبايعة الناس له في غالبيتهم، وإن وُجِد رافضون/ معارضون له، فإن المعيار في الحكم هو إقامة الخليفة للعدل، ونشر الأمن، وتحقيق مقاصد الشريعة وكلياتها. أما مسألة التوارث في الخلافة، وتحولها إلى ملك عضود، فذلك يمكن فهم أسبابه من سياقات أحداث التاريخ ذاته، بحكم تقلب أهواء الناس، وخضوعهم لعصبيات قبلية أو مذهبية، وبالتالي ظهر فقه التغلب، من أجل الحفاظ على وحدة الكيان السياسي لأمة الإسلام، وضرورة استمرار الخلافة في الأمة، وإن قوي سلطان حكام الإمارات والولايات المتغلبة، بسبب فقدان شروط المنصب، فقبلوا البيعة للمتغلب(٢٥٤).

ولا يمكن أن نقيس الأمر بالنظم الديمقراطية المستقرة الآن، فكل عصر له تاريخه، ونرجو ألا يفهم هذا الرأي على أنه دفاع عن خليفة ضعيف أو مستبد أو فاسد، وإنما هو نقاش على نقاش، يراعي الشرط التاريخي، ويسعى إلى موضوعية الطرح، وعمق التأمل، والنظر إلى المقصد والمآل؛ تجنبا للتعميم الصادر عن

(٢٥٣) يعود هذا الرأي إلى الشيخ علي عبد الرزاق، في كتابه الشهير " الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار الحياة، بيروت، ١٩٧٨م، ص٦٩.

(٢٥٤) المقدمة، ابن خلدون، ج١، ص٣٢٩.

هوى مسبق. خاصة أن الخلافة الراشدة قدمت نموذجا راقيا لما يجب عليه أن يكون نظام الحكم، وقد نظر ابن خلدون إلى فحوى الملك المتغلب القائم على العصبية، وقال إن شرط قبوله هو: الغلب بالحق، وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، والذم يكون بانصراف الملك إلى الشهوات والأغراض الدنيوية(٢٥٥).

ومن هنا، لابد من القراءة المحايدة والموضوعية، لمفهوم الخلافة الشرعي، ودورها السياسي بوصفها رمزا وسلطة وقوة، وما قدمته دول الخلافة المتتابعة من عهد الخلفاء الراشدين ثم الأمويين ثم العباسيين انتهاء بالخلافة العثمانية، من جهود لتأسيس الحضارة الإسلامية، وازدهارها، وانتشار الإسلام، فإذا كان هناك صراع على السلطة فهو معتاد مع النفوس البشرية الطامعة للسلطان، ولكن لا ينبغي أن ننسى - ونحن ننظر إلى الواقع التاريخي الفعلي - أن دولة الخلافة لها إسهامات عظيمة، تجلّت في إسلام حضاري وثقافي وإبداعي ممتد في القارات الثلاث القديمة، وكل هذا لا ينتج من سلطة حكم فاسدة كما يدّعون، مع إدانتنا بكل السبل بأن الفساد والظلم مرفوضان، فلا ينبغي أن تُترك مختلف الآثار العظيمة، والتركيز على الصراعات في قصور الخلفاء فقط، وكأن المسألة محصورة في القصر وحده، دون النظر إلى المنجزات، ولا غربلة الخلفاء العظام من الخلفاء الضعاف، ولا تمييز السلاطين المجاهدين والمدافعين عن الإسلام على مر الأزمنة، من سلاطين الدنيا أو الشهوات.

دار الإسلام ودار الكفر ودار العهد:

في الأدبيات السياسية القديمة نلاحظ تكرارا لكلمات: دار الإسلام، ودار الكفر، ودار العهد، وهي تعبر عن رؤية الإسلام في العلاقات الدولية، والتي تنطلق من مبدأ واضح وهو الإخاء الإنساني فلا تمييز للون أو جنس أو أصل. فالناس جميعا من مصدر واحد وهو آدم عليه السلام، فلا استعلاء لشعب على شعب، ولا قومية على قومية، ولا عنصر على عنصر، الكل سواسية في الإنسانية، وما التصنيف للدور الثلاثة إلا تصنيف لموقف الأمة المسلمة من الدول والإمارات من حولها.

(٢٥٥) السابق، ج١، ص٣٤٧.

أما المبادئ التي تحكم علاقة الإسلام بالشعوب الأخرى غير المسلمة فهي: الإخاء، والتعاون، والتسامح، وأن الحرية المكفولة للناس دون ظلم أو اعتداء، والتمسك بالفضيلة والأخلاق العليا هي ديدن المسلمين في التعامل، والعدالة في الحكم والتعامل دون مظلمة لأي شعب، وإقرار مبدأ المعاملة بالمثل. فمن يعلن السلام تقابله دولة الإسلام بالسلم، والحرب بالحرب، مع احترام المعاهدات المبرمة بين الدول الأخرى فيما يسمى " الوفاء بالعهد "، بعلاقة أساسها المودة ومنع الإفساد(٢٥٦).

أما التوصيف للدور الثلاثة: الإسلام، والكفر، والعهد، فهو عائد إلى منظور الشريعة نفسها الذي يتعامل مع حدود الدولة الإسلامية، وعلاقتها بالدول الأخرى، فالمنطلق شرعي، وهو لب نظام الحكم في الإسلام.

وقد ذهب الفقهاء إلى أن تحديد المناط الذي ينبني عليه الحكم على الدار بأنها دار إسلام أو دار كفر، يعود إلى "غلبة الأحكام "، فالدار التي يغلب عليها الإسلام تكون دار إسلام، وتعريفها بأنها الدار التي تكون الغلبة والسيادة فيها لأحكام الإسلام. والدار التي يُغلَب عليها الكفر تكون دار كفر، وتعريفها بأنها الدار التي تكون الغلبة والسيادة فيها لأحكام الكفر. والعبرة هنا ليست بغلبة عدد المسلمين، وإنما بطبيعة الأحكام التي تسود فيها، فقد يكون الغالبية غير مسلمين، والحكم لمسلم يحكم بالشريعة، والعكس قائم في دار الكفر، بأن يكون الحكم والحاكم ليسا مسلمين، وإن كان سكانها مسلمين، فالعبرة بتحقق السيادة والغلبة للشريعة وتطبيقها، وليس بالنظر إلى الإسلام أو الكفر في سيادتهما على سكان الدور(٢٥٧). وهو الحكم الذي اعتمده الإمام ابن القيم- رحمه الله- حيث يقول: " قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام

(٢٥٦) انظر: العلاقات الدولية في الإسلام، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، ص ٢٢-٤٤.

(٢٥٧) راجع المزيد والمفصل في هذا الحكم: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عباد بن محمد السفياني، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، الرياض، ١٤٠١هـ، ص ١٧ - ٢٠.

الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام ليس بدار إسلام، وإن لاصقها "[٢٥٨] فدار الإسلام " ينطلق منها الفتح والهداية، ودار الكفر هي دار الحرب التي بها المناوئون لدعوة الحق. وإن كان العلماء وضعوا شروطا لدار الحرب وهي: ألا تكون المنعة والسلطان لحاكم غير مسلم، فلا يطبق الشريعة، وألا يبقى المسلم أو الذمي مقيما في هذه الدار وفق الأمان الإسلامي الأول، وأخيرا أن تكون هذه الدار متاخمة لحدود الدولة الإسلامية، فيمكن لها أن تهاجم دار الإسلام[٢٥٩].

أما دار العهد، فهي الدار التي يمنع الإمام المسلمين والذميين من إيذاء أهل دار العهد والتعرض لهم، لأنهم استفادوا الأمان في أنفسهم، وأموالهم بالموادعة، فلهم عهد بينهم وبين دار الإسلام، ولهم السيادة على أرضهم، وحسب الشروط المبرمة بين المسلمين وبينهم، وبعض الفقهاء يرون أن هذه الدار تدخل ضمن دار الإسلام، لأن بينها وبين المسلمين عهد معقود، والمسلمون ساعتها في لحظات قوة ومنعة[٢٦٠]، ولأن المؤمنين على عهودهم، فلا ينقضون أو ينكثون.

أما إن أغار عليهم قوم من أهل الحرب، فلا يجب على المسلمين الدفاع عنهم، لأنهم بهذا العهد " الموادعة " ما خرجوا من أن يكونوا أهل حرب، لأنهم لم ينقادوا لحكم الإسلام، فلا يجب على المسلمين نصرتهم. وهذا العهد أو الموادعة: عقد غير لازم محتمل للنقض، فللإمام أن ينبذ إليهم، لقوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾[٢٦١].

أما إذا وقع الاتفاق على أن تجري في دارهم أحكام الإسلام فهو عقد لازم، لا يحتمل النقض من المسلمين، لأن العهد الواقع على هذا الوجه عقد ذمة. والدار دار إسلام يجري فيها حكم الإسلام. فإن نقضوا الصلح بعد استقراره معهم فقد اختلف فيه، وكل موادعة من هذه الموادعات لم يأخذ الإمام فيها جعلا فله أن

(٢٥٨) أحكام أهل الذمة، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق : صبحي الصالح، مطبعة دمشق، ط١، ١٣٨١هـ، ج١، ص٣٦٦.

(٢٥٩) العلاقات الدولية في الإسلام، ص٥٦، ٥٧.

(٢٦٠) العلاقات الدولية في الإسلام، ص٥٨، ٥٩.

(٢٦١) سورة الأنفال، الآية (٥٨).

ينقضها متى شاء إذا رأى الحظ للمسلمين في ذلك ولكن لا يقاتلهم من غير نبذ وإمهال حتى يصل الخبر إلى أطرافهم للتحرز عن الغدر، إلى أن دارهم تصير دار حرب، وقال أبو حنيفة: إن كان في دارهم مسلم أو كان بينهم وبين دار الحرب بلد للمسلمين، فتبقى دارهم دار إسلام يجري على أهلها حكم البغاة، وإن لم يكن بينهم مسلم ولا بين دار الحرب بلد للمسلمين، فتكون دار حرب وإذا نقضوا العهد وكان أحد منهم بدارنا يبلغ مأمنه، أي ما يأمنون فيه منا ومن أهل العهد، ثم كانوا حربا لنا[٢٦٢].

وهكذا، نرى أن الدور الثلاثة الموصوفة والمؤصلة في الكتب الشرعية، تعطي برهانا واضحا على سعة منظور الشريعة الإنساني، وقوة وبأس الدولة المسلمة، وتحسّب الأمم الأخرى والأعداء لها، وأن المسلمين وإن عاشوا في دور أخرى غير دار الإسلام فهم محميون من دولتهم الأم، أو من دار الإسلام القريبة منهم.

كما تقدم برهانا ساطعا على أن فقه السياسة والعلاقات الدولية وصل إلى مرتبة متقدمة، من خلال جهود العلماء القدامى واجتهاداتهم، الذين واكبوا نمو الدولة الإسلامية واتساع علاقاتها، فراحوا يعودون إلى أصول الإسلام ومصادره، القرآن والسنة المطهرة والسيرة النبوية، من أجل صياغة فقه جديد، يكون مرجعا لحكام المسلمين، في تعاملاتهم مع الأمم الأخرى، بدلا من سيادة مبدأ النفعية والاستغلال البغيض على نحو ما كان شائعا في العصور القديمة وأيضا عصورنا الحديثة.

وإذا تأملنا في مفاهيم الدور الثلاثة التي ميزها الفقهاء القدامى، سنجد أنها تنطلق من الرؤية الإسلامية للشعوب والدول، وهي رؤية قوامها موقف الإسلام من هذه الأمم، في ضوء علاقاتها السلمية أو العهدية أو الحربية مع المسلمين، وكلها تصب في صالح الإسلام والمسلمين، وتسعى إلى حماية بيضة الإسلام، وسلامة المسلم في داخل دولته، أو عندما يسافر أو يعيش في أمم أخرى غير مسلمة.

---

(٢٦٢) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف السعودية، حرف الدال، ج٢٠، ص٢١٩، ٢٢٠.

كما أنها رؤية تستند إلى علاقة الندية، التي تجعل الخلافة الإسلامية، وسائر الممالك المسلمة تتعامل بمنطق الند وليس الضعف والتخاذل، أو التعالي والاستكبار والظلم مع الدول والأمم الأخرى، فدار الإسلام ينعم فيها المسلم بالشريعة والحماية والأمان، ودار العهد محفوظةٌ حقوق المسلم فيها فوراءه من يحميه في أمته المسلمة، لأنه تحترم مواثيقها المنعقدة. أما دار الحرب فإن المسلم محذور عليه أن يدخلها، حماية له ولدينه. ويمكن أن يحدث تحول في هذه الدور، فيمكن لدار العهد أن تكون دار إسلام إذا انتشر الإسلام فيها بفعل الدعاة والتجار والنفوذ الثقافي لدولة الإسلام، ويمكن لدار الحرب أن تصبح دار عهد إذا أنجزوا ميثاقا مع المسلمين، مثلما يمكن لدار العهد أن ترتد إلى دار حرب، فالسياسة متقلبة، ومعها يتغير الموقف الفقهي، الذي ينطلق من ثوابت معلومة لدى الخليفة أو من ينوب عنه.

جدير بالذكر، أن العلماء تداولوا هذه المصطلحات عندما كانت الخلافة حية، يعيش المسلمون في كنفها، وقد نشرت الإسلام في المشرق والمغرب، وتولت حماية المسلمين في العالم، أما بعد انكسار الدولة، وسقوط الخلافة الإسلامية، فقد أصبح من غير العملي تقسيم العالم وفق هذه الرؤية، التي سيضار منها المسلمون القاطنون في المجتمع الغربي، مما سيستفز العالم الآخر حولنا، وتُخلَط الأوراق، وتتعقد لعبة السياسة [٢٦٣]. وبذلك يكتمل أمامنا فقه الشريعة في نظام الحكم الداخلي والخارجي، لنعلم كيف كانت شجرة الحضارة المسلمة باسقة، وجذورها الممتدة في أنحاء العالم.



(٢٦٣) الفقه السياسي الإسلامي، د.خالد الفهدوي، دار الأوائل، دمشق، ط٣، ٢٠٠٨م، ص٢٤٣.

الباب الثاني

الحكم الراشد

في المنظور الإسلامي الحضاري

شكّل الباب الأول تأصيلا لنظام الحكم في الإسلام، وسيتم البناء عليه في الباب الثاني، والذي يُعَدُّ امتدادا فكريا للباب الأول، فلا يمكن أن نناقش رؤية الإسلام للحكم الراشد، دون أن تكون لدينا معرفة واضحة بنظام الحكم في الإسلام، على مستوى: المرجعية، الحاكمية، المبادئ، العلاقات الدولية..، وهذا ما قمنا به، ومن ثم يتناول هذا الباب الحكم الراشد، مع تأصيله إسلاميا .

أزمة الهوية والنهضة: رؤية للمستقبل :

ففي واقعنا العربي والإسلامي الآن يكاد يكون الهاجس المسيطر على الأجيال الصاعدة هو مشكلات أنظمة الحكم وممارساتها والتي أنتجت الفساد وغياب التنمية وضعف المشاركة المجتمعية، والاستبداد، ومظاهر التخلف، ونهب الثروات، واستنزاف الموارد، ناهيك عن التمييز على أسس قبلية أو دينية أو فئوية أو اجتماعية، فما نراه الآن، ومن قبل أيضا، من ثورات وهبّات شعبية، جاء بعضها بشكل سلمي، والبعض الآخر بعنف وتدمير؛ إنما يعبر عن أزمة مجتمعية ووطنية، تتصل بالواقع السيء الذي تعيشه الشعوب، بعد عقود زادت على الستة من الاستقلال عن الاحتلال الأجنبي، والبدء في عملية التنمية، فجاءت المحصلة مفجعة: مزيدا من الفقر، والتأخر، وهجرة العقول والكفاءات، وغياب العدالة، وانتشار الفساد، وانعدام المحاسبة. فالقضية الأساسية الآن ليست مطالب ديمقراطية وحريات وحقوق إنسان، و محاسبة الفاسدين، هذا جزء من الكل، القضية هي التنمية بأبعادها الشاملة، فرديا وجماعيا، لتشمل مختلف المناطق الجغرافية في الوطن، وعدم استئثار نخبة بعينها بالحكم أو المناصب، وعدم فرض تصوراتها ورؤاها حول مستقبل الوطن، فالوطن ملك للشعب، وثرواته لجميع أفراده، ومناصبه ليست حكرا على أحد، وفرص الترقي متاحة للجميع،

أي أن الواقع والمستقبل ملك لجميع من في الوطن.

تلك هي المعضلة التي لابد أن تكون حاضرة، فالديمقراطية - كشكل ونظام - ليست هي المستهدفة بحد ذاتها، فهي شكل من أشكال الحكم، المهم أن يحصل المواطن على حقوقه، ويجد الفرص متاحة له ولأبنائه ولأحفاده، دون قهر أو ظلم، مثلما يجد آذانا تسمع لشكاواه، وتستجيب لمطالبه، وتسعى إلى تحسين ظروف معيشته، وتحمي ثروات الوطن، مثلما تحمي وتذود عن أبنائه.

ويخطئ من يتصور أن المناداة بالنظام الديمقراطي في الحكم، يعني تطبيقه بنمطه الغربي بشكل كامل، واستيراد المرجعيات الثقافية والاجتماعية والقيمية التي ينبثق منها، على نحو ما نجد في كثير من الكتابات السياسية، التي تروّج للديمقراطية وحقوق الإنسان وفق الرؤية الغربية، وعندما يُطرِح أمامها أهمية مراعاة هوية الشعوب المسلمة ومرجعيتها الثقافية، تعلو الأصوات وتشتد متهمة من يقول ذلك بالجمود، وأنه يريد العودة بنا إلى الماضي. وإذا قلنا لهم إن لدينا ثقافتنا وحضارتنا التي يجب مراعاتهما في أية رؤية للتنمية والحكم؛ يردّون بأننا نعيش فيما يسمونه " السجن الحضاري " والذي هو فرع من مفهوم صراع الحضارات الذي انتعش منذ عقدين، مع صعود العولمة. والسجن الحضاري يعني أن هناك شعوبا سجينةُ ماضيها وثقافتها، وأنها لا مجال لنهوضها وتقدمها إلا بالخروج من هذا السجن، وخلفياته الثقافية، وأن هناك مصيرا حتميا يجب على الشعوب (المتخلفة أو المتأخرة) أن تسير فيه، وهو الأخذ بالديمقراطية الغربية، والنظام الليبرالي، ضمن حزمة واحدة[٢٦٤]. وقد تراجعت هذه الطروحات في العالم الآن مع صعود رؤى ما بعد الحداثة المتمسكة بالهوية وبالعودة إلى الجذور، ولكنها ظلت لدى نخبتنا العلمانية في عالمنا العربي جامدة؛ تنادي بمبادئ وشعارات ومفاهيم ظاهرها عظيم وباطنها حافل بالإشكالات، لأنها تعتمد استراتيجية "إغفال الهوية"، التي تعني اختزال انتماء الإنسان المعاصر، وحصره

(٢٦٤) الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، أمارتيا صن، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٨م، ص٢٥، ٢٦.

في الوطن فقط أو في جماعة واحدة فقط، ونحن نعلم أن الإنسان ينتمي إلى جماعات مختلفة ومتعددة، من خلال الميلاد والتكوين والصلات، وكلها هويات جماعية تكسب الفرد شعورا بالانتماء والولاء[٢٦٥]، فمن الخطأ إلغاء المكونات الثقافية للأمم أو إقصائها، بتوهم أن الديمقراطية (بمرجعيتها العلمانية) ستأتي لنا بكل خير؛ وتلك أزمة الخطاب العلماني / الحداثي العربي، حيث يتعامل مع التراث الإسلامي بأوجه مختلفة، إما بالقطيعة أو التعالي أو التجاهل أو القراءة المبتسرة، أو القراءة المحملة بالقناعات العلمانية والاستشراقية، وكلها تعني الانسلاخ من الهوية.

في ضوء ذلك، يأتي هذا الباب مناقشا نظام الحكم الراشد ومبادئه، من منظور إسلامي حضاري، بهدف تأصيله فكريا وثقافيا من ناحية، وبحث سبل تطبيقه ومعوقاته في مجتمعاتنا من ناحية أخرى.



(٢٦٥) السابق، ص٣٥.

الفصل الأول

الحكم الراشد ومقوماته
تأصيل معرفي ورؤية إسلامية

الحكم الراشد: مفهوم ومبادئ:

ظهر مصطلح "الحكم الراشد" منذ عقود ثلاثة تقريبا في الأدبيات السياسية والتنموية والاقتصادية، من أجل إعطاء حكم قيمي على ممارسات السلطة السياسية ونظم الحكم في إدارتها لشؤون المجتمع، وقد ارتبط في نشأته بمصطلح الحوكمة Governance، أو إدارة الدولة والمجتمع. وهو يتخذ -في هذا الصدد- بعدين: الأول يتعلق بالجوانب الإدارية والاقتصادية للمفهوم، والثاني: يؤكد الجانب السياسي والقيم الديمقراطية السائدة في الدول الغربية، وتطوّرَ لكي يغطي مفهوم دور الدولة بوصفها ممثلا شرعيا لمواطنيها، كي تسعى إلى رخائهم، ومن أجل دعم العلاقات بين الحكم والشعب، وتفعيل قيم أساسية مثل: النزاهة والرقابة والحساب[٢٦٦].

هذا، ويتنازع مصطلح "الحكم الرشيد" مع مصطلحات أخرى مثل "الحكم الصالح"، من نواحي النعوت اللغوية بفروقها الدلالية، وقد نشأ المصطلح في الأساس في الأدبيات الاقتصادية والإدارية، حيث نشأ بداية في العام ١٩٤٨م، واستعمل لفترات طويلة للتعبير عن الحكومة نفسها وفي التعبير عن أسلوب توجيه الإدارة والحكم (Gubernare)، ثم تطور لاحقا، مع تنامي ظاهرة العولمة للتعبير عن كيفية تيسير أعمال الحكومات في النظام الاجتماعي في تحقيق مطالب المجتمع في الديمقراطية[٢٦٧]. كما شاع كمفهوم في أدبيات السياسة والاقتصاد والتنمية المستدامة، والتي تهدف إلى الارتقاء بحياة الإنسان وحماية البيئة وصيانة الموارد، وحسن استغلالها، دون استنزاف الموارد الطبيعية، مما

---

(٢٦٦) مفهوم إدارة شؤون الدولة والمجتمع، إشكاليات نظرية، د.سلوى شعراوي جمعة، ضمن حلقة نقاشية بعنوان: مفهوم إدارة الدولة والمجتمع (الحكم الرشيد)، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر ١٩٩٩م، ص١٠٧، ١٠٨.

(٢٦٧) الحكم الرشيد والكفاءة الاقتصادية، زايري بلقاسم، المؤتمر الدولي حول الأداء المتميز للمنظمات والحكومات، جامعة ورقلة، الجزائر، مارس ٢٠٠٥م ص ٩١.

يؤدي إلى الفشل في عملية التنمية نفسها، ولهذا يعتبر جوهر التنمية المستدامة هو التفكير في المستقبل وفي مصير الأجيال القادمة، وفي الوقت نفسه، مراعاة التغيير المستمر والمتناسب مع حاجات وأولويات المجتمع وذلك باتباع طريقة تلائم إمكانياته وتسمح بتحقيق التوازن الذي بواسطته يمكن تفعيل التنمية بشكل عام، وفي نواح متعددة تشمل مختلف أوجه الحياة في الفرد والجماعة(٢٦٨).

فكيفية إدارة الدولة والمجتمع هي المحدد الأساس للتنمية الاقتصادية الدالة، والقابلة للاستمرار، وهي أيضا مكون رئيسي لأية سياسات اقتصادية ناجحة، ويرتبط بها أيضا أساليب الجودة ونوعيتها، وتبني فكرة الكفاءة والفاعلية داخل المنظمات الحكومية وغيرها من منظمات القطاع الخاص(٢٦٩).

فهو يلتقي مع بروز مفاهيم جديدة في المشاركة والتكافؤ وبناء المجتمع المدني، والاقتناع بأهمية مشاركة الناس في مجتمعهم بشكل فاعل، عبر تطوير آليات الممارسة في المجتمع المدني، وأيضا دعم المؤسسات المعنية بنهضة المجتمع، وحفز الناس على الإبداع والرقابة على حكوماتهم، والاحتفاء بمختلف المبادرات والآراء والأفكار، التي تصدر من أفراد الشعب وجماعاته ومنظماته(٢٧٠)، ودعم مبدأ حق جميع الناس في الارتقاء الاجتماعي وتحسين أوضاعهم دون تمييز على أساس الدين أو العرق أو الفئة أو الشريحة الاجتماعية أو اللون، واحترام مبدأ المساواة والاندماج الاجتماعي، عبر منظومة من القوانين التي تدعم العدالة وتكافؤ الفرص، وأن القانون يطبق على الجميع، انطلاقا من حقوق الإنسان المكفولة(٢٧١).

فالحكم الرشيد بوصفه - مصطلحا- بات معبرا عن الإدارة الجيدة للدولة والمجتمع Good Governance، بربط الجوانب السياسية والإدارية خصوصا

---

(٢٦٨) البيئة والتنمية والمستدامة، د. أحمد فرغلي حسن، مشروع الطرق المؤدية إلى التعليم العالي، مركز الدراسات والبحوث، جامعة القاهرة، ص١١ وما بعدها.

(٢٦٩) مفهوم إدارة شؤون الدولة والمجتمع، ص١١٣.

(٢٧٠) الحكم الرشيد: المفهوم والتطبيق، د. عادل عبد اللطيف، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، فبراير ٢٠١٣م، ص٣.

(٢٧١) السابق، ص١٢، ١٣.

مراعاة آليات الديمقراطية ومبادئها، وما يجب في قضايا الإصلاح الإداري، وتقليص الإسراف والإهدار الحكومي، وتشجيع اللامركزية، وتعظيم دور المنظمات غير الحكومية[٢٧٢].

كما اتسعت دلالته ليشمل ما يسمى " الحكومة المنفتحة " التي تسعى إلى تطبيق المساءلة والشفافية والديمقراطية، وكلها مفاهيم سياسية اقتصادية تنموية، من أجل الارتقاء بمستوى معيشة الإنسان، عبر وجود مؤسسات مجتمعية وحكومية تسعى إلى الاستجابة لحاجات المواطنين، ودعم منظومة العدالة الاجتماعية، بما يؤدي إلى تعزيز ثقة الشعب في حكومته وفي القائمين عليها، ويجعلهم يحصلون على خدمات جيدة، ودفعهم إلى المشاركة الفاعلة في صنع القرار السياسي، وفي عملية النهضة كلها، مما يقتضي وجود قوانين تدعم مشاركة الناس في الحياة المدنية والسياسية، وتوفّر لهم أطرا وقنوات في التواجد والتعبير عن الآراء والتطلعات، من أجل دعم الثقة في حكومتهم المعبرة عن تطلعاتهم، والمستجيبة لآرائهم، وتعتمد المبادئ الثلاثة في الحكم الرشيد القائمة على: الانفتاح، والمساءلة، والشفافية؛ وما يستتبع ذلك من محاربة الفساد، وتيسير حرية المعلومات والإعلام. ومن أجل ذلك، لابد من وجود منظومة متكاملة من أجل نجاح تجربة الحكم الرشيد، تشمل: سيادة القانون، وسرعة الاستجابة للمطالب الاجتماعية، والأفكار الجديدة، والتوافق، والإنصاف، والشمولية، والفاعلية والكفاءة، وقبل ذلك وجود رؤية واضحة للدولة والحكومة، تقوم على التنمية الشاملة، المستثمرة لموارد الدولة البشرية والطبيعية[٢٧٣].

ومن المهم إدراك أن الحكم الرشيد يعتمد على وجود استراتيجية لدى صانع القرار في الدولة تأخذ في حسبانها مبادئ الحكم الرشيد وسبله وآلياته، وتكون رؤيته نابعة من واقع الدولة ذاتها، والمعطيات الاجتماعية والاقتصادية، في

(٢٧٢) مفهوم إدارة شؤون الدولة والمجتمع، ص١١٣.

(٢٧٣) الحكومة المنفتحة .. مفهوم جديد نحو الحكم الرشيد، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، مجلس الوزراء، جمهورية مصر العربية، التقرير الشهري، العدد(٥٦)، السنة الخامسة، أغسطس ٢٠١١م.

ضوء ثقافة المجتمع ذاته وتوجهاته، بما يؤدي في النهاية إلى الاتفاق على خيارات واحدة لمستقبل الوطن، ونهضته[٢٧٤]. أي أنه منظومة شاملة لإدارة الإنسان والوطن، المجتمع والدولة، الثروات والموارد والاستثمارات، الحريات والحقوق، الحاضر والمستقبل.

في ضوء ما تقدم حول الحكم الراشد أو الرشيد أو الصالح، فإننا نجد أنفسنا إزاء رؤية جلية ليست للحكم وإنما للنهضة والتنمية، وهذا هو الجديد الذي يقدمه الحكم الراشد، فالكثيرون يتنازعون أشكال الحكم الواجب اتباعها، ولكن الحكم الراشد لا يعتني بالأشكال ولا بالقوالب، وإنما يعتني بالأسس والمآلات، فالأسس تشمل القيم السياسية والاجتماعية والمدنية والاقتصادية والثقافية التي يجب أن تتوافر في أي نظام حكم حتى يمكن أن نطلق عليه حكما راشدا، وتلك هي المعايير التي يمكن أن نصم بها أي حكم بالرشد إن توافرت فيه. فلا تخدعنا حريات معلنة ومتوافرة في مجتمع ما، بدون وجود قوانين رادعة للفاسدين، أو افتقاد منظومة ترعى الموهوبين، وتستمع إلى آراء الناس ومتطلباتهم، أو رؤية شاملة تضع الأهداف والخطط. جدير بالذكر، أن الحكم الراشد يلتقي هنا مع مفهوم " الحكم الصالح "، بل ويكاد الاثنان أن يحويا دلالة واحدة، تتصل بالرشد والصلاح والخيرية، وكلها معنية بالشعب والأرض.

لقد حضر الحكم الراشد كمفهوم بقوة في العقدين الأخيرين، بعدما بدأت الدراسات والبحوث تشير إلى أن الدولة الوطنية القائمة بعد انسحاب المحتل الأجنبي تسببت في إهدار الموارد، وإفقار الشعوب، وتغييب الحريات، واحتراب اجتماعي واقتصادي وفئوي بين أبناء الوطن، وشرائحه، وتسلط جماعات على مقدرات الوطن.

ولو أخذنا النظام العربي -مثالا- للبحث في إشكالاته وسبب الاحتقان المتراكم في المجتمعات العربية والذي أدى إلى ثورات دامية، سنجد أن الفساد كان هو السبب المباشر، ومن ثم غياب الحكم الصالح، فلم تكن القضية وجود

(٢٧٤) الحكم الرشيد: المفهوم والتطبيق، ص١٤.

فساد في التعاملات اليومية، بل تجاوزت إلى مفهوم إدارة الفساد وتوزيع ريعه بين شاغلي المناصب في الدولة العربية المعاصرة. وكان هذا كارثيا حيث أدى لحبس نمو المجتمع العربي طوال عقدين على الأقل، مما أدى إلى عدم تضاعف الناتج المحلي أو زيادته، لتكون الخسارة حوالي تريليون دولار للدول العربية مجتمعة. فالفساد له آلياته وآثاره الانتشارية ومضاعفاته التي تؤثر في نسيج المجتمعات وسلوكيات الأفراد، منها مثلا استشراء قيمة الثراء السريع وغير المشروع، لتصبح أولوية في سلم التطلعات، بجانب انتشار النفاق والتملق والغش والولاء غير المشروط كقيم سلبية مصاحبة للفساد والفاسدين. وظهر ما يسمى "ريع المنصب" باختلاط التجارة باستغلال النفوذ، فصار الفساد لصيقا باللعبة السياسية، وقرين العمل السياسي، ومؤيدا للحكم المستبد، مما أدى إلى تجمد الشخصيات في السلطة، حتى أن بعضهم اقترب من الثمانين وهو لا يزال في منصبه، على الرغم من وجود أحزاب وصحف معارضة[٢٧٥]، ومزيد من حرية الرأي، ولكنها شكليات أكثر منها واقعاً معيشا، أو بالأدق هي ديكور للنظام السياسي، توفّر أسبابا لتنفيس الاحتقان لدى الشعب، من خلال التعبير بالصوت العالي، من قبل الكتّاب والصحافيين، دون أي رد فعل من قبل السلطة، أو حتى استجابة أو نظر. فيتم تطبيق الشعار المعهود: تكلم كما شئت أيها المواطن، وأنا كأهل السلطة أفعل ما أشاء، لن أمنعك من الكلام، ولن تمنعني من الفعل.

إذن، ليس من السهل تطبيق الحكم الرشيد، لأن الأمر يحتاج إلى تهيئة البيئة والمجتمعات والشعوب لتقبل هذا النمط من الحكم، فيمكن أن يكون يفشل بسبب العلاقات القبلية المتعصبة، والاصطفافات المتخلفة العرقية والمذهبية، التي تستند إليها منظومة السلطة، خصوصا أن هناك مستفيدين من نظم الحكم الحالية، وهؤلاء ليسوا أعدادا قليلة، وإنما مئات الآلاف. فالقضية ليست سهلة

(٢٧٥) انظر تفصيلا: الفساد والحكم الصالح في الدول العربية، أعمال الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، بيروت ٢٠٠٤م، بحوث كل من: الفساد كظاهرة عربية وآليات ضبطها، عادل عبد اللطيف، والشفافية ومراقبة الفساد، عماد الشيخ داود.

كما تبدو لنا، بل تحتاج إلى عقود من أجل الإصلاح، وتحقيق المساءلة للفاسدين، وإحلال مبدأ الكفاءة في اختيار الأشخاص المؤهلين لإدارة المجتمع وموارده، وإعلاء مبادئ العدالة والإنصاف، واستقلالية السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية، وإيجاد تشريعات تحفظ الحقوق[٢٧٦].

إن الحكم الراشد أساس أي تنمية، ومحور كل نهضة، وبالطبع يمكن تطبيقه على درجات، كما هو قائم الآن في العديد من دول العالم، حيث يمكن أن نجد نظما تحقق معدلات تنمية عالية، ولكن لا يتمتع فيها المواطنون بحقوق وحريات، ويمكن أن نجد دولا فيها استقرار ونهضة، ولكن لا يشعر الفرد فيها بوجوده، وتغيب منظمات المجتمع المدني عن العمل، ويصبح الأمر كله اتكاليا، يعتمد المواطنون فيه على الحكومة وما تقدمه من دعم وبرامج رعاية متكاملة صحية وتعليمية وترفيهية وتأمينية، خصوصا في الدول الثرية، ذات المدخول العالي مثل بعض الدول النفطية، فالفرد يعيش في بحبوحة من العيش، وينعم برفاه في الخدمات، وقد يفقده هذا الدافعية للكفاح من أجل النجاح وتحقيق الطموح، فكل شيء يأتيه دون تعب، ولمجرد انتماءه الوطني وحمله الجنسية؛ فليست أمامه تحديات أو مصاعب أو عوائق.

فخلاصة القول إن الحكم الراشد يقدم بنية سياسية واقتصادية وتنموية وإدارية تضمن صالح الأفراد، وتستوعب طموحاتهم، وتعبر عن تطلعاتهم، وتستجيب لآرائهم، وتحفظ حقوقهم وتحميهم من الاستغلال، وتعطيهم فرصا متساوية على أرض الوطن.

الحكم الراشد، رؤية إسلامية:

من المهم تأصيل مصطلح الحكم الراشد Good Governance في البنية المعرفية العربية والإسلامية، فهذا من شأن تأصيله بإيجاد تربة له من القبول لدى النخب المثقفة والعامة بكافة تنوعاتهم واتجاهاتهم، لكي لا يظل نبتا جديدا،

---

(٢٧٦) التحديات التي تواجه الحكم الرشيد، معن بشور، مجلة المستقبل العربي، بيروت، يوليو ٢٠٠٧م، ص١٢٣.

قد لا يجد له جذورا، فيتم نبذه تحت دعاوى مختلفة، بكونه أجنبيا، وأن لدينا ما يغنينا، ونستطيع أن نطور ما عندنا بدلا من الإتيان بالجديد .. إلخ. إلا أن مزايا الحكم الراشد أنه يوفر قيما واضحة، ومبادئ واجبة التطبيق، وآليات وإجراءات محددة، مع شمول استراتيجيته وأبعاده؛ وكلها يمكن تطويعها مع المبادئ الإسلامية وقيمها.

إن الانكباب على النظام المعرفي العربي والإسلامي وعلى دراسته بعمق وانفتاح وعقل جدلي، واعتماده كمرجعية فكرية وثقافية؛ وهذا يخرجنا من آفتين خطيرتين تمزقان فكر النخبة العربية والإسلامية: **الأولى**: التحرر من أسر الانبهار بالنظام المعرفي الغربي بكل تشكيلاته ومدارسه، فنسعى إلى إسقاطه على واقعنا دون الانتباه للفروق الجوهرية والموضوعية بين واقعنا وواقع الغرب. فتطبيق النظم الغربية يعني تقديم نماذج للتطور والتنمية مقتلعة من جذورها، ويتم فرضها على الشعوب، مما يؤدي إلى غربة كاملة لهذه النخب عن مجتمعاتها وإلى عزلة قاتلة، فإذا تمكنت هذه النخب من السلطة أو تحالفت معها (كما هو حادث في كثير من البلدان العربية والإسلامية) حوّلتها إلى أنظمة استبدادية ديكتاتورية دموية، لا تبتعد عن الحكم الرشيد فقط، بل تسهم بوعي أو بغير وعي في تدمير مجتمعاتها وبلادها.

الثانية: إخراجنا من النظرة السطحية الجامدة للتراث، حيث يطفو الشكل على الجوهر، والعابر على الأصيل، فلا تعجز هذه النظرة المتحجرة عن فهم قوانين وحركة المجتمعات، وتفاعلها مع العصر، وبالتالي عن وضع الحلول والبرامج القادرة على النهوض بأمتها[٢٧٧].

كلتا النقطتين مهمتان، ونحن بصدد تأصيل الحكم الرشيد في البنية المعرفية الإسلامية، فالنقطة الأولى واضحة في قيام النخبة العلمانية - المتحالفة مع السلطة - والمستوردة للأفكار العلمانية بتقديم نظم وأفكار وبرامج وخطط غربية ومعلّبة جاهزة، وتروج لها بوصفها المخرج والحل، ويبدو أن مروجيها يتخذونها

(٢٧٧) المرجع السابق، ص١٢٨.

بضاعة للاقتراب إلى السلطة، أكثر من الإيمان بها، والسعي إلى تطبيقها. ولنا في بعض النخب العربية نماذجُ زاعقة، حيث نادوا بمبادئ وشعارات ونظم، روّجوا فيها للحريات والمستقبل المشرق، والغد الجميل، وأنها ستستوعب كل أبناء الوطن، دون إقصاء، فلما تعارض ذلك مع رغبة أهل السلطة بالاستئثار، كانت هذه النخب أول من يكفر بها، بل ويبررون للسلطة الكفر بها، مادامت هي ضارة لمؤيدي الحكم، وقد تنفع المعارضين.

أما النقطة الثانية، فهي محورية، لأنها بمثابة واقع نعيشه، ففئة علماء الشريعة التقليديين، يُحصِرون جهودهم في إعادة إنتاج العلوم الشرعية القديمة إما بالشرح أو التيسير أو التحقيق، وهذا مطلوب، ولكنه لا يضع الشريعة في قلب العصر، بمعنى أنه لا يجعلها حاضرة في الإجابة عن الأسئلة والقضايا الإشكاليات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، لأن الشريعة الإسلامية ببساطة – ورغم الجهود الكثيرة المبذولة –لم تُقدَّم، أو بالأدق لم تتم إعادة صياغتها في برامج وعلوم وآليات وإجراءات كي يتم تطبيقها بسهولة. وبالتالي يكون السبيل الآخر هو الاستفادة من النظم والأشكال والبرامج المطبقة في المجتمعات والدول المتقدمة، التي اتخذت من الحكم الرشيد سبيلا لها، ثم النظر في نقاط التلاقي بينها وبين الشريعة الإسلامية، خصوصا أن برامج وآليات وقيم الحكم الرشيد؛ تمثل أدوات وخططا واضحة، تسهل الاستعانة بها، ومن ثم تطبيقها، بشكل عملي، يوفّر الجهد والطاقة.

ومن هنا، فإن مناقشة الحكم الراشد من المنظور الإسلامي، أمر غاية في الأهمية، لأننا لا ندعو إلى نقل المنظومة كما هي، وإنما سنسعى إلى تقديم قراءة له، وفق المنظور الإسلامي، تنظر فيما هو إيجابي، وتنأى عما يغاير ثقافتنا.

وأول ما يستوقفنا في هذا النقاش، هو المصطلح ذاته، والذي له ترجماته العديدة، وقد آثرنا نعته مستخدمين مفردة " الراشد "، لأنه يحيلنا مباشرة إلى عصر الخلفاء الراشدين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، والذي يشكل نموذجا رائعا لتطبيق الشريعة الإسلامية بقيمها ومبادئها، والخلافة الراشدة لها مكانة سامية في الذهنية الجمعية المسلمة، وبالتالي فإن هذا يجعل المصطلح مقبولا بشكل واسع.

وقد نبّه الرسول ﷺ إلى مكانة الخلافة الراشدة، ومرجعيتها للأمة، فعن عرباض بن سارية رضي الله عنه، قال: " وعظنا رسول الله ﷺ يوما بعد صلاة الغداة موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب. فقال رجل: إن هذه موعظة مودع، فماذا تعهد إلينا يا رسول الله ؟ قال: أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة وإن عبد حبشي، فإنه من يعش منكم يرَ اختلافا كثيرا، وإياكم ومحدثات الأمور، فإنها ضلالة فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجد "(٢٧٨). فالرسول يستشرف المستقبل، ويؤكد على أن من سيتولى الخلافة بعده هم خلفاء راشدون، سيواصلون النهج النبوي، ولا يحيدون عنه، وسيقدمون القدوة الحسنة، لمن وعى وفهم من الأمة.

لذا، فإن " حجية عمل الخلفاء الراشدين " من المسائل الفقهية التي ناقشها الفقهاء تفصيلا، فما اتفق عليه الخلفاء مع الصحابة بالإجماع هو ملزم فقهيا لمن جاء من الأجيال بعده، أما ما اختلفوا فيه، فهو في حكم السنة المرفوعة، لأنه كان مجالا للرأي والاجتهاد. وقد التزم الصحابة بما أقره الخلفاء الراشدون لأنهم أولو أمر، تجب طاعتهم، والموقف الشرعي من الأمور الخلافية، هو أن الرأي مع ما اتفق فيه الصحابة مع الخلفاء الراشدين قبل غيرهم، فهذا مقدم، وينظر في باقي الآراء بعد بحث اختيار الخلفاء الراشدين مع صحابتهم(٢٧٩).

وقد ضرب الخلفاء الراشدون الأربعة المثال في الزهد، وكراهية الإمارة، وعدم السعي إليها، استشعارا منهم بعظم المسؤولية أمام الله، والخوف من التقصير فيها، بالرغم من أن الصحابة كانوا يعلمون أن الخلفاء الأربعة كانوا هم الأقدر عليها، وهم محط موافقة الجميع لها، وما قبلوها إلا من أجل مواصلة مسيرة الأمة المسلمة ونشر رسالتها في العالم، وقيامهم بواجبات الشريعة نحو الرعية، فكانوا ينظرون إلى الخلافة بوصفها تكليفا وعبئا، وليست منصبا ومغنما؛ للصراع

(٢٧٨) سنن الترمذي، وقال عنه: حسن صحيح، الرقم: ٢٦٧٦. وكذلك سنن أبي داود، الرقم ٤٦٠٧.

(٢٧٩) عصر الخلافة الراشدة (محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين)، د. أكرم ضياء العمري، مكتبة العبيكان للنشر، الرياض، ص٩٣.

والوجاهة والرغبة في السلطة والنفوذ [٢٨٠]، ولعل كلمة أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ توضح بجلاء منهجه وأيضا منهج الخلفاء من بعد. يقول: "والله ما كنت حريصا على الإمارة يوما ولا ليلة قط، ولا كنت راغبا فيها، ولا سألتها الله عزّ وجلّ في سر ولا علانية، ولكني أشفقت من الفتنة، ومالي في الإمارة من راحة، ولكني قلُّدت أمرا عظيما مالي به من طاقة، ولا يد إلا بتقوية من الله عز وجل، ولوددت أن أقوى الناس عليها مكاني اليوم" [٢٨١]. وكانت سيرتهم بين الناس عنوانا على التطبيق الحي المباشر أمام الأعين والقلوب لأخلاق الإسلام، وشريعته، فساسوا الناس بالعدل، ومنعوا الظلم، وأقروا المساواة المطلقة بين الرعية، وسعوا إلى نشر الإسلام في جنبات الأرض، مواصلين دعوة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فهم قدّموا قيما سامية تتمثل في: " اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها الخليفة إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يفسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرياسة أو المال، وقد روى كعب بن مالك عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: " ما ذئبان جائعان أرسلا في غنم بأفسد لها من حرص المرء على المال أو الشرف لدينه ". فأخبر أن حرص المرء على المال والرياسة يفسد دينه، مثل - بل هو أكثر - من إرسال ذئبين جائعين لزريبة الغنم [٢٨٢].

فالرياسة شهوة في النفس، فإذا اتبع المرء شهوته فإنما يتبع هواه، الذي سيضله، ويأخذه في سبيل ذلك إلى مهالك ومضار، لن تقتصر عليه كفرد فقط، وإنما ستمتد - وهو في الرياسة - إلى من هم دونه من الرعية، لأن الهوى يقود إلى المظالم.

فالناس من الرياسة على أربعة أصناف: الصنف الأول: يريدون علوا على الناس، والفساد في الأرض، وهو معصية، وهؤلاء هم الملوك والرؤساء الفاسدون

(٢٨٠) عصر الخلافة الراشدة، ص٥١، ٥٢.

(٢٨١) تاريخ الإسلام وذيله، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي أبو عبد الله شمس الدين، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ج٣، ص٨.

(٢٨٢) السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص١٦٣. والحديث المذكور رواه الترمذي، وقال عنه: حسن صحيح.

وما أكثرهم. والصنف الثاني: يريدون الإفساد بلا علو، كالسرّاق المجرمين من سفلة الناس.

والصنف الثالث: يريدون العلو بلا فساد، كالذين هم عندهم دين، يريدون به أن يعلو به على الناس. والصنف الرابع: أهل الجنة الذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا مع أنهم أعلى من غيرهم[٢٨٣]. ومن أراد العلو لأنه يجد في نفسه المقدرة والعلم والأمانة، فله أن يعرّف بنفسه، ولا يتبع هواه، فإن جاءته الرياسة فليتخذها قربة إلى الله جلّ وعلا، وإن لم تأته، فربما يريد الله له الخير في مجال آخر.

مقومات الحكم الراشد ومسؤولياته:

بداية، من الواجب التنبيه إلى أن قراءة الحكم الراشد من منظور الشريعة الإسلامية، يرشدنا إلى أوجه عديدة من التطابق بينهما، في كثير من المبادئ والمنطلقات والغايات. فهناك مجموعة من الأسس التي يقوم عليها الحكم الراشد في المنظور الإسلامي، وكلها تحقق مقاصد الشريعة، وأخلاقياتها، وقيم الشورى. فهي أشبه بالمرجعية الأساسية في ترسيخ الحكم الراشد، وسوف نتناول كلا منها بشكل مفصل.

أ) أسس الشورى وتطبيقاتها:

أسهبنا القول من قبل (٢٨٤) في نظام الحكم الإسلامي وأنه قائم على الشورى في اختيار الحاكم، وفي بيعته، والشورى أيضا في نظام الحكم كله، أي في صناعة القرار مع أهل الحل والعقد والخبراء وذوي الشأن، وفي سلوك الحاكم وولاته وقادته، مع الرعية. فالشورى تكاد تكون نسقا فكريا وأدائيا في الشريعة والحياة الإسلامية.

---

(٢٨٣) السابق، ص ١٦٣، ١٦٤.

(٢٨٤) راجع الصفحات ٨٤ -٩٠، من هذه الدراسة، عن نظام الحكم وآليات اختيار الحاكم في الإسلام، والتفصيل في شروط البيعة.

فهي راسخة في آيات القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾(٢٨٥)، فقد أشادت الآيات بسمو خلق الرسول ﷺ، وتحلّيه بأخلاق الرحمة، وحسن التعامل مع الناس، والبعد عما ينفّرهم، ومن ثم جعل الشورى خلقا يجب التحلي به، قبل أن تكون نظاما شاملا للحكم في الإسلام، وكما يذكر صاحب تفسير المنار: أن المعنى العام في الآية هو الشورى عبر سياسة الأمة في الحرب والسلم والخوف والأمن وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية، بمداومة المشاورة والمواظبة عليها، كما فعل ﷺ قبل الحرب في واقعة "غزوة أحد " فالخير كل الخير في تربيتهم على العمل بالمشاورة دون العمل برأي الرئيس فقط وإن كان صوابا؛ لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم إن أقاموا هذا الركن العظيم (المشاورة) فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر، والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر. قال الأستاذ الإمام: ليس من السهل أن يشاور الإنسان ولا أن يشير، وإذا كان المستشارون كثارا كثر النزاع وتشعب الرأي، ولهذه الصعوبة والوعورة أمر الله – تعالى– نبيه بتقرير سنة المشاورة في هذه الأمة بالعمل، فكان– ﷺ– يستشير أصحابه بغاية اللطف، ويصغي إلى كل قول ويرجع عن رأيه إلى رأيهم(٢٨٦)، والأمثلة على نهج الرسول ﷺ في الشورى كثيرة وعديدة، على الرغم من كونه رسولا مبعوثا بوحي رباني، وتنزيل قرآني.

ب) الشورى وقضية تمثيل الأمة :

تطرقنا من قبل إلى شروط الحاكم في الإسلام(٢٨٧)، وهنا سنركز على قضية التزام الشورى في اختيار الحاكم ذاته، ولو عدنا إلى طريقة اختيار الخليفة، سنجد

(٢٨٥) سورة آل عمران، الآية (١٥٩).

(٢٨٦) تفسير المنار للإمام الشيخ محمد عبده، الشيخ محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م، ج٤، ص١٦٣، ١٦٤.

(٢٨٧) راجع مبحث الولاية والخلافة والإمامة، ص١٣٢ –١٤٠.

أن اختياره لم يكن منصبا فقط على أهل الحل والعقد في عاصمة الخلافة، كما هو شائع، وإنما كان الانتخاب يقع في أنحاء العالم الإسلامي، فجميع المسلمين في مساواة تامة، دون أي تمييز عند انتخاب خليفتهم. ولننظر في هذا الصدد إلى ما ذكره الماوردي، حيث يقول إن الإمامة تنعقد بوجهين، أحدهما : اختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل . فأما الطريقة الأولى: فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على آراء كثيرة ومذاهب متعددة، كلها تقيس على كيفية اختيار الخلفاء الراشدين، ومن حضر في اختيارهم وعند بيعتهم في البيعة الخاصة قبل البيعة العامة، واختلفوا في عدد أهل الحل والعقد، والكل ينظر إلى الخلافة الراشدة ويتخذها نبراسا له في الاهتداء بالرأي، ولكن ليست هذه القضية الأساسية، وإنما لابد من اجتماع أهل الحل والعقد، ومن ثم يتصفحون " أحوال الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدّموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره، عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد إلى طاعته .. ولو تكافأ في الإمامة اثنان قدّم لها اختيارا أسنهما .. فإن بويع أصغرهما سنا جاز"[٢٨٨] . فأهل الحل والعقد ينوبون عن الأمة في اختيار الأصلح، ممن تتوافر فيه الشروط المحددة في الخلافة والإمامة، ومن ثم يبايعونه إن قبل، فالعبرة عند أهل الحل والعقد هو الأصلح والمكتمل في السمات والشروط المعروفة، فالانتخاب هو الجوهر، ويتم وفق اشتراطات العلماء، التي تم استنباطها من نصوص القرآن والسنة.

فهم يراعون في اختيارهم أحوال الأمة التي تمر بها: " فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لاختيار الإمام الأشجع، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق.. "[٢٨٩] .

---

(٢٨٨) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص٦، ٧ .

(٢٨٩) السابق، ص٧.

وتلك قضية في منتهى الأهمية، ولا يتوقف عندها الكثيرون من المنادين بالنظام الديمقراطي والانتخابات، فمن المهم وضع شروط خاصة: أخلاقية وعلمية ونفسية وقيادية فيمن يتصدون إلى مناصب الولاية العامة، وتمثيل الأمة، وعدم الاكتفاء بالجانب العلمي أو المهني فقط، أي الجمع ما بين العلم والقوة والأمانة والأخلاق والسيرة الطيبة، وعدم التوسع في تخفيف الشروط، ليتقدم إلى الانتخابات كل من يدغدغ مشاعر العامة بوعود قد تخالف الشرع، وتستند إلى إرث قبلي أو شعبوي أو تعصب عرقي، وغير ذلك. والقصد حماية الأمة من تسيد الغوغائيين والدهماء.

الطريقة الثانية: وهي انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته، لأمرين عمل المسلمون بهما، ولم يتناكروهما، وهما موقف أبي بكر عندما عهد بالإمامة إلى عمر، والثانية موقف عمر عندما عهد بالاختيار إلى أهل الشورى[٢٩٠]. وهكذا، نرى أن الخلافة الراشدة كانت النبراس الذي اهتدى به العلماء وهم يقعّدون قواعد اختيار الإمام، فكان الانتخاب جوهر الاختيار وطريقته، مع الأخذ في الحسبان أن أهل الحل والعقد هم خيرة الأمة.

وفي المرحلة الأولى، يُكتفى عند الترشيح أن يرشّح الشخص بوساطة فرد واحد أو أكثر، أما في المرحلة الثانية مرحلة الانتخاب فلابد أن ينتخب بأغلبية الأصوات في مجلس الحل والعقد، وفي المرحلة الثالثة وهي مرحلة التنصيب لمباشرة الخلافة، وتكون بالبيعة الصادرة من جميع ناخبي العاصمة كممثلين عن بقية الناخبين، ثم من عموم الأمة الإسلامية[٢٩١]. وهذا في الخلافة الكاملة، أي التي كانت في حقبة الخلافة الراشدة، فأهل الحل والعقد من العشرة المبشرين بالجنة، وحولهم صحابة الرسول ﷺ، من المهاجرين والأنصار، وغيرهم من ذوي الفضل والجهاد والإيثار من القبائل العربية، لندرك دلالة حث الرسول على النظر

(٢٩٠) السابق، ص١٠.

(٢٩١) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د. عبد الرزاق السنهوري، ترجمة: د.نادية عبد الرزاق السنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م، ص١٢٧.

إلى تجربة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده، فهم صحابة وأهل فضل وجهاد وعلم وعمل.

أما الخلافة الناقصة فهي الآتية عن طريق التغلب والسيطرة وبالوراثة، وذلك بإعطائها أساسا انتخابيا صوريا، بالزعم أنهم عينوا بطريقة انتخابية صورية، عن طريق تقليل عدد الناخبين، فما أيسر أن يأتي المتغلب أو المسيطر بخمسة أو حتى مئة ليؤيدوه[٢٩٢]. والإشارة هنا إلى توريث الخلافة والملك، وهذا هو الغالب طوال حقب التاريخ الإسلامي، منذ الخلافة الأموية إلى الخلافة العثمانية. وربما يعود تحول الخلافة إلى الملك العضود إلى التشتت الذي حدث في كلمة المسلمين، ووجود مذاهب وجماعات متعددة، وصراعات شديدة على الحكم، وقد دأبت الشعوب والقبائل على وجود عصبية قبلية تساند الحاكم وتعضد سلطانه – كما يرى ابن خلدون – فكان البديل إعداد ولي العهد وتدريبه ليكون خليفة المستقبل أو الملك القادم، وهو ما بدا جليا في كل الخلافات والممالك التي حكمت المسلمين، حيث تبدأ قوية بحكام أقوياء، ثم تستقر مع جيل من الحكام الذين ينشغلون بالدعة، ثم تضعف مع ضعف حكامها الذين ينشغلون باللهو، وتركن الشعوب إلى الراحة. ونرى هذا جليا في الدولة العثمانية، فقد كان السلاطين العشرة الأوائل الذين تتابعوا على حكمها في غاية القوة وحسن الإدارة والقيادة والتنظيم، وقيادة الجيوش، والتوسع في الفتوحات في أوروبا وفي ضم غالبية دول العالم الإسلامي السني، بمقدساته في مكة المكرمة والمدينة المنورة والقدس الشريف، ثم ظلت مستقرة قوية قرونا في المرحلة الوسطى قبل ضعفها، وكان السلاطين يتم تربيتهم تربية جهادية وعلمية ودينية عظيمة، ومن ثم تعقد لهم البيعة من أهل المشورة في الدولة، ثم تتم لهم البيعة من عامة الشعب[٢٩٣].

ولاشك أن النتيجة المنطقية لنظام الحكم في الإسلام، هو أن الانتخاب هو جوهره ولا يستطيع المرشح وإن كان أصلح الناس، أن يكتسب الولاية إلا بمقتضى

---

(٢٩٢) السابق، ص١٢٥، ١٢٦.

(٢٩٣) الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، د. إسماعيل الياغي، ص٧٧.

الانتخاب ولا تكفي الأهلية الذاتية، ويترتب على ذلك صحة انتخاب الخليفة. وأن الاختيار عقد حقيقي مع الأمة، وغرضه إعطاء الخليفة المنتخب الولاية العامة على الأمة المسلمة، أي أن سلطته يستمدها من الأمة[٢٩٤]. وهذا أبرز رد على كل من ينظر إلى نظام الحكم في الإسلام ويتهمه بأن الحاكم ظل الله على الأرض أو أنه حكم ديني لا ينازع الحاكم فيها أي شخص دنيوي، بل إنها وجهة نظر فاسدة تماما، تنقضها حقائق التاريخ، والمراجع الشرعية المعتمدة في فقه السياسة والملك.

ذلك أن تولي الخليفة الحكم مشروط بالقدرة على القيام بواجباته وفق مقاصد الشريعة، وحاجات الناس، فإن لم يقم بمهامه يجوز عزله، بإسقاط صفة الخلافة أو الولاية عنه، إذا تغير حالة تغيرا نتج عنه فقدان واحد أو أكثر من شروط الأهلية المطلوبة عند إتمام الخلافة. وذلك إذا تم الجرح في عدالته، أو النقص في بدنه، فأما الجرح في العدالة فهو على ضربين: ما تابع فيه بشهوة، أو ما تعلّق فيه بشبهة. أما ما يطرأ على البدن فيشمل النقص في الحواس، ونقص الأعضاء، ونقص التصرف، وهناك تفصيلات كثيرة في ذلك[٢٩٥]. وهذا يعني أنه بشر، معرض للنقص والتبدل والتغير، فيجب على أهل الحل والعقد النظر في عزله، وبالتالي يفقد سلطته المستمدة من الأمة، فشرط الاستمرار في الخلافة أو الملك استمرار تمتعه بالأهلية والقدرة.

أما إشكالية "الخلافة التاريخية"، المتعلقة بواقع الاستخلاف في التاريخ الإسلامي، والذي تم بقوة السلاح أو بالوراثة أو غير ذلك، فالثابت في هذه قضية توارث الحكم أنه لا يجوز انفراد الخليفة بتوريث ولده، حتى يشاور أهل الحل والعقد، بخصوص أهليته للخلافة، فلا يجوز أن تكون الخلافة وراثية، إلا إذا كانت هناك مصلحة عامة، وبموافقة أهل الحل والعقد[٢٩٦]، والذين كانوا من نخبة

---

(٢٩٤) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص١٣٠، ١٣١.

(٢٩٥) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص١٧.

(٢٩٦) نظام الحكم في الإسلام، د.محمد فاروق النبهان، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٣م، ص١٧٥، ١٧٦.

المجتمع؛ من العلماء والقادة والأعيان وأصحاب الرأي والحكمة والمشورة. فقد كان الخليفة أو السلطان على وعي كبير بأهمية أن يكون ولي العهد متمتعا بالأهلية والقدرة والمسؤولية، وإلا انفرط عقد الدولة منه، وساد التمرد والاضطراب، فكان يحرص دائما على إعداده وتدريبه وتربيته على شؤون الحكم، والشواهد جلية على ذلك من التاريخ، في مختلف الخلافات والممالك التي أقيمت في تاريخ الإسلام، ولكن العين العوراء المهاجمة لنظام الخلافة، من قبل الكتّاب العلمانيين والمستشرقين، لا تنظر إلا إلى فترات الضعف، وتنسى أن الدول مثل البشر، تمر بمراحل الشباب والكهولة والشيخوخة.

ولاشك أن نظام الحكم الإسلامي يتميز بمزايا عديدة، أهمها أنه رسّخ مفهوم الانتخاب كآلية في الاختيار، وصارت جزءا لا يتجزأ من تشريعه وبنيته وفقهه، والأهم أن وضع شروطا فيمن يتولى الحكم ومسؤولياته، وهي شروط لابد من توافرها على المستوى العلمي، والعقلي، والخلقي، والسلوكي، والبدني، والنفسي. وهناك شروط أخرى فيمن يتولون اختيار الحاكم وهم أهل الحل والعقد، أي أن الخليفة / الحاكم / الإمام هو خيار من خيار. فلنتأمل معا: ماذا لو طبقنا هذه المعايير في انتخاب ممثلي الشعب في المجالس النيابية، وفي اختيار المسؤولين؟! بدلا من أن نفاجأ - كما يحدث الآن - بأن الانتخابات تأتي بالغشاش والدلاس والمرابي والكاذب والفاجر والفاسق، لأن شروط اختيارهم لا تتضمن سمات أخلاقية وعلمية وسلوكية كما هو متوافر في نظام الحكم الإسلامي؟!

ج) الشورى في إدارة شؤون الحكم:

الشورى ليست منّة من الحاكم على رعيته، بل هي ركيزة ونظام في الشريعة الإسلامية، إنها ليست خلقا وقيمة وسلوكا فحسب، وإنما واجبة لا جدال فيها.

فلا غنى لولي الأمر عن المشاورة، تطبيقا لآيات القرآن الكريم، ولسنة الرسول ﷺ في سياسة الناس وطريقته في قيادتهم. وقد قال أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ". وقد قيل: إن الله أمر بها نبيه

لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي، من أمر الحروب والأمور الجزئية، وغير ذلك[٢٩٧]. وهذا معنى مهم جدا، فإن المشاورة هنا تأتي لكسب قلوب الناس عندما يشعر الإنسان/ المواطن، أنه ذو منزلة عند المسؤول وأن رأيه محتفى به، وإن لم ينفذ، فهذا من تأليف القلوب يقوم به الحاكم أو الوالي مع الرعية. وأيضا، فإن الرأي هنا يعني: المشاورة المتدرجة من أدنى درجاتها إلى أرفعها، فمن الرأي البسيط إلى الرأي الحكيم إلى الاجتهاد في النص الشرعي، كلٌ حسب علمه وخبرته وتمكنه من الشريعة، وفقه الحياة والأمور.

كما أن نظام الشورى يدعم ما جُبِلَت عليه النفس البشرية بشكل عام في الحرية، وأيضا ما فطرت عليه نفس العربي من حب للحرية، ورفض الضيم، فقد كان العربي يجد في مجلس قبيلته قبل الإسلام سبيلا لعرض آرائه دون قيود، ولا يستطيع أحد - حتى رئيس المجلس - منعه من الكلام، بل إن هذا الرئيس نفسه لا يملك غير إبداء الرأي شأنه في ذلك شأن أقرانه من الحاضرين. وقد استطاع نظام الشورى في الدولة الإسلامية الفتية أن ينمّي هذه الروح العربية تنمية سليمة، ويسمو بها في نفس الوقت عن العصبية ومساوئ الجاهلية، ووضع نظام الشورى أفقا سياسا للعربي، حيث نقله من أفق القبيلة الضيق، إلى رحاب الدولة الإسلامية كلها، والنظر في شؤونها، وشؤون أهلها، دون تمييز أو مراعاة لاعتبارات العصبية ودوافعها العمياء[٢٩٨].

وقد اعتمد الخلفاء الراشدين على الشورى في جميع قرارتهم، وكان مجلس الخليفة يتألف من كبار الصحابة ومعهم القرّاء، كهولا كانوا أو شبابا، ومن زعماء القبائل الوافدين، ولم يكن هناك عدد محدد لأعضاء المجلس، وإنما كان يتسع العدد أو يقل حسب أهمية القضايا المطروحة للنظر، وحسب توافر كبار الصحابة في العاصمة، وكان رأي هذا المجلس استشاريا للخليفة، ولكن نظرا

(٢٩٧) السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص١٥٦.

(٢٩٨) النظم الإسلامية، د. إبراهيم العدوي، ص١٤٤.

لخبرة أعضاء هذا المجلس وما اُشتهروا به من اجتهاد في مسائل التشريع والدين، فإنهم استطاعوا أن يجعلوا لقراراتهم قوة، ولمشورتهم وزنا وتقديرا(٢٩٩). يبدو في الظاهر أن إطار المشورة في عهد الخلفاء الراشدين بسيط في شكله وإدارته، ولكنه غاية في العمق في موضوعاته وعظيم الأثر في قراراته المتخذة، ذلك لأنها كانت مجالس تضم كبار شخصيات الصحابة الأكثر فقها وورعا ودراية بالقرآن الكريم والسنة المطهرة وفهم اللغة العربية، ومعرفة مقاصد الشريعة الإسلامية، التي كانت في هذه العهد لا تزال بدون تقعيد في علوم ومتون، ولكن بحضور الجيل الذهبي من الصحابة الذين تربوا على أيدي الرسول ﷺ، وتلقوا تعاليم الإسلام والإيمان والجهاد منه مباشرة، وسعوا إلى تحقيق نبوءاته واستشرافه للمستقبل، حيث واصلوا نشر رسالته السامية بين شعوب الأرض، عبر الفتوحات الإسلامية الكبرى. كانت المشاورات بين الصحابة مع الخلفاء الراشدين لا تنتهي تبدأ في اتخاذ القرارات المصيرية حول الفتوحات في العراق وفارس والشام ومصر وشمال إفريقية، ومتابعة المستجدات والمشكلات الطارئة، والمستجدات الفقهية والمالية والحياتية، فكانت فترة عظيمة في خصوبتها الفكرية، فالإسلام غض طري في النفوس، وذكريات الصحابة مع الرسول ﷺ، وما ترتبط بها من أحاديث وإرشادات وتوجيهات، تحتفظ بها الصدور، وترويها الألسنة، وتطبقها السلوكيات، ويعيشها الناس، فلا عجب أن تكون هذه الحقبة مصدرا من مصادر الفقه والتشريع، يعود إليها الفقهاء والأصوليون.

لقد كان المشهد غاية في الروعة حول صحابة المصطفى ﷺ، فكبار الصحابة (رضوان الله عليهم) ما بين مقيم في المدينة يساند الخلفاء الراشدين بالرأي والمشورة، أو ما بين مرتحل إلى أقطار الإسلام المفتوحة لنشر الدين والرسالة، أو بين مجاهد ملتحق بأحد الجيوش الإسلامية في فتوحاتها المتتابعة شرقا وغربا، وهم يرون الامبراطوريات الكبرى تتداعى تحت سنابك خيل المسلمين. ولا مجال هنا لأي تحليل سياسي أو دنيوي، يحاول أن يقرأ ما حدث: الأسباب

(٢٩٩) السابق، ص١٤٥.

والدوافع والعوامل، فما حدث يتجاوز القدرة البشرية، بل ويتفوق على تكوين أي امبراطورية في التاريخ، ففي خلال نصف قرن كان الإسلام يمتد في أكبر قارتين، ويهزم أكبر إمبراطوريتين.

وكل ما يمكن قوله إن الدولة المسلمة كانت في فتوتها، والدعوة في قوتها، والإيمان لا يزال طازجا في النفوس، وحماسة هائلة تدفع العرب إلى نشر الرسالة السامية، غير ملتفتين إلى معادلات القوة، وتوازناتها، وحسابات الدنيا، والتي لا يمكن لأي عقل أن يتوقع أن تقوم القبائل العربية البدوية بإسقاط امبراطورية فارس، وتمزيق امبراطورية الروم، وجعلها محصورة في أقاليم صغيرة في آسيا الوسطى، ينظر قياصرتها بحسرة إلى ممتلكاتهم الضخمة في الشام ومصر وشمال إفريقية، وشعوبها تستقبل الفاتحين المسلمين، وتنضوي تحت راية الإسلام، وما يروونه من حكايات فذة عن عدالة المسلمين وتواضعهم وبساطتهم، وحسن معاملاتهم مع السكان الأصليين.

كل هذا التطورات والتغيرات؛ كان مجلس الخليفة مع أهل الحل والعقد في عاصمة الخلافة يبحثها، ويتخذ القرارات بشأنها، ويدير شؤون الدولة والجنود والمال. ومن هنا يمكن القول إن الشورى في الإسلام تبدأ من شخصية الحاكم ذاتها، فيجب أن تكون الشورى حاضرة في تكوينه الفكري والنفسي، وفي طريقة قيادته وأساليب اتخاذ قراراته، وصناعة سياساته، وتلك من السمات الواجب مراعاتها، ولا مندوحة عن تركها، لأنها لب الحكم، ومن ثم يشكّل حوله فريق الاستشارة، من العلماء والقضاة والخبراء وغيرهم، مع ضرورة عدم القياس على ما نجده في عصرنا من مجالس نيابية منتخبة أو مجالس استشارية مختارة، فالسياقات التاريخية مختلفة.

أيضا، عند النظر إلى التراث السياسي الإسلامي، نجد أن جلّ الكتابات تحض على التحلي بالشورى في كل الأمور، للملك والوزير وكل ذي منصب، فهذا أبو الحسن الماوردي يقول: " ينبغي للملك أن لا يمضي الأمور بهاجس رأيه ونتائج فكره، تحرّزا من إفشاء سره والاستعانة برأي غيره، حتى يشاور ذوي الأحلام

والنهى، وأهل الأمانة والتقى، ممن حنّكتهم التجارب فارتاضوا بها، وعرفوا عند موارد الأمور حقائق مصادرها، فإنه ربما كان استبداده برأيه، أضر عليه من إذاعة سره، وليس كل الأمور المبرمة أسرارا مكتومة، ولا الأسرار المكتومة بمشاورة النصحاء فاشية معلومة"(٣٠٠). ثم يوضح الماوردي: " في حالة تبيّن الخطأ، فإن من خلق الملك الرجوع إلى الحق: "فلا يأنف من حق إن لزمه، أو حجة قامت عليه، فإن الرجوع إلى الحق أوفى من المقام على ما سواه، لمن علم وضوح حجته، فإن كل امرئ إنما يخاطب بأصغر لسانيه، ويحبس نفسه عن إقامة الحجة عليه. ويراعي أمر شهواته، فإنها من نتائج الهم المذموم، فيأتي منها ما لم يكون في العقل قبيحا، ولا في الشرع محظورا"(٣٠١). فحوى كلام الماوردي أن المشورة حتمية، ويعلل ذلك بقصور عقل الملك، وأنه في حاجة دائمة إلى آراء الآخرين ووجهات نظرهم، خاصة أهل الخبرة والدراية والمعرفة. والأمر هنا على سبيل الإلزام، وليس الاختيار، وبذلك تسقط كل دعوى عن كون الشورى في الإسلام اختيارية، بمعنى شاورهم وخالفهم، ذلك أنه من الخطأ انفراد الملك باتخاذ قرارات الدولة وحده، ولا يعقل أن تقام الخلافة الإسلامية العظيمة، وتمتد هذا الامتداد الهائل، وتصنع حضارة زاهرة، على حكم مستبد ظالم.

فمن الثابت أن الحريات سادت في ظلال الخلافة الإسلامية، وطيلة حقب التاريخ الإسلامي، بما سمح بظهور عشرات المذاهب السنية والشيعية والكلامية والصوفية والفلسفية واستمرارها، وانضمام الأتباع لها. بجانب وجود الأقليات الدينية من أهل الكتاب ومن الديانات الوضعية. ذلك أن مطلب الحرية للإنسان: المسلم وغير المسلم، من أساسيات الشريعة الإسلامية، وشدّدت عليه كثير من النصوص القرآنية ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾(٣٠٢)، ووفقا لهذا المبدأ

(٣٠٠) درر السلوك في سياسة الملوك، أبو الحسن حبيب بن حسين الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن للنشر، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٩م، ص.٧٣

(٣٠١) المرجع السابق، ص٨٥.

(٣٠٢) سورة يونس، الآية (٩٩).

القرآني، فلا إجبار على الدخول في الإسلام، وكفلت الدولة الإسلامية على امتداد عصورها حرية المعتقد للجميع، وحق إقامة المعابد، وأداء الشعائر بها، وكفل لهم إذاعة ما يؤمنون به في وسطهم الخاص مع مراعاة الذوق العام والأخلاقيات في الدولة الإسلامية، كما كفل لكل صاحب معتقد حق الدفاع عن عقيدته، فوجدنا المناظرات بين أهل الفرق والعقائد والجماعات[٣٠٣]. فلم يحكم الخلفاء أو الملوك أو السلاطين بالقهر والاستبداد، وإذا كان هناك ملوك ظالمون، فإن ظلمهم يعمّ المسلم وغير المسلم، فلابد من النظر إلى قاعدة الحريات في المجتمع المسلم، بشكل عام، وفي منظور أفقي اجتماعي فكري.

وللأسف، هذا بعدٌ غائب عن كتابات الكثيرين من قارئي التاريخ ومفسريه، الذين تقتصر نظراتهم على قضية تحوّل الخلافة إلى التوريث وإلى الملك العضود، ثم يعممون الحكم بأنه استبداد مطلق. ويتناسون أن التغيير كان في رأس السلطة، ولدواع وأمور معروفة، اجتماعية وسياسية، لضمان استقرار الدولة، وهذا لا نقره بالطبع، فالأساس في نظام الحكم الإسلامي هو الشورى في الاختيار والبيعة. ولكن الواقع التاريخي يثبت أن المجتمع في حقب الدولة الإسلامية تمتع بحريات واسعة اجتماعية وفكرية وسياسية؛ مكّنت المسلمين من إقامة الحضارة الإسلامية الزاهرة بعلومها وفنونها، كما مكنتهم من نشر الإسلام واللغة العربية، ولم نجد أية أحداث فيها قهر للشعوب على دخول الإسلام بقوة السلاح كما تروج بعض الكتابات الاستشراقية، وإنما كانت الثورات ضد حاكم ظالم أو والٍ متعسف. أما تدخّل الدولة المسلمة لمواجهة بعض الفرق والجماعات بالقوة العسكرية، فهذا أمر لم يتم إلا عندما رفعت هذه الجماعات السلاح وأعلنت التمرد في وجه الدولة، كما حدث مع ثورة القرامطة، التي انطلقت من مدينة واسط في العراق عام ٣١١هـ، ونادت بمشاعية الأموال والأعراض، وارتكبت الفواحش والمفاسد والأهوال، حتى أن أتباعها هاجموا المسجد الحرام عام ٣١٢هـ ثم في عام ٣١٩هـ، فأحدثوا مذبحة كبرى

(٣٠٣) مقصد الحرية في الشريعة الإسلامية، د. بشير عبد العالي شمام، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم، السودان، العدد (١٢)، شعبان ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، ص٢٣٥.

في ساحته، وسرقوا الحجر الأسود، وأخذوه إلى معبدهم في مدينة " هجر"، فكان لابد من المواجهة المسلحة، لمنع هذه الفتنة(٣٠٤)، ومع ذلك هناك من تعاطف معهم من المستشرقين والعلمانيين والماركسيين، وأظهروهم على أنهم ثوار ضد الظلم، ودعاة للاشتراكية والعدالة الاجتماعية، دون أدنى نظرة إلى ما ارتكبوه من مجازر راح ضحيتها عشرات الآلاف، واستحلالهم الفروج، والفوضى التي عمت العراق وفارس.

ونؤكد أخيرا، أن الشورى خلق وسلوك، وقيمة وعمل، فإذا التزم بها الخليفة أو الإمام فواجب على من يليه أن يعمل بها، فالعبرة بصياغة القرار وصناعته بشكل صحيح، بمشاورة أهل الاختصاص والخبرة والعدالة والتقوى، والعبرة أيضا بما يتوافر في المجتمع من حريات وحقوق، تحترم العقائد، وتكفل التفكير، وتحمي الأقليات.

ومن هنا، فإن مبدأ الشورى في الحكم الراشد في مفهومه المعاصر، يلتقي مع لب نظام الحكم في الإسلام، ولابد من البناء على ما عندنا لتعزيز هويتنا.

د) تحقيق مقاصد الشريعة حقوق الإنسان (العدل؛ الحرية؛ المساواة...):

يستهدف الحكم الراشد– كما تقدم – توفير الحريات وحقوق الأفراد واحتياجاتهم الأساسية، وأن يحيوا في سعادة وأمان واستقرار في مجتمعهم، ولو عدنا إلى فلسفة "حقوق الإنسان" في الأدبيات السياسية المعاصرة، سنجد أنها هي الوجه الطيب المعبر عن الأخلاقيات العامة للسياسة العالمية، ومحورها: أن كل شخص هو موضوع اهتمام كوكبي، ليس مهما الموقع الجغرافي للشخص، أو الفصيل السياسي أو الفريق الاجتماعي الذي ينتمي إليه، إذ كل امرئ له حقوق إنسانية، وعليه مسؤولية حماية واحترام هذه الحقوق .. وهذا أمر شاع وانتشر بعد الحرب العالمية الثانية، فقد أصبحت حقوق الإنسان واقعا عالميا(٣٠٥). فدمج فكرة حقوق الإنسان في النظام

---

(٣٠٤) القرامطة، عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، دمشق، ط٥، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ص٣٣ وما بعدها.

(٣٠٥) فكرة حقوق الإنسان، تشارلز آر. بيتز، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٥م، ص١٣.

السياسي للحكم، يُعَد حديثا نسبيا، وإن كان له جذوره الممتدة في الفكر الإنساني منذ قرون طويلة، ولكن العقل الإنساني لم يتحرك وينادي بتطبيق هذه الفكرة بمفهومها الإنساني- الذي يخص كل إنسان على وجه الأرض، دون تمييز جغرافي أو عرقي أو ديني أو سياسي- إلا بعد قتل عشرات الملايين في الحرب العالمية الثانية، حيث تم عام ١٩٤٨م إصدار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كمحصلة لجهود فكرية إنسانية، تراكمت عبر عقود وقرون من الزمان، ضد كافة أشكال التمييز والعبودية وضمان حقوق الأقليات، تتجاوز القوميات(٣٠٦).

لقد أدركت الإنسانية حجم المآسي التي أنتجتها العقلية الغربية الحديثة التوسعية الامبريالية القائمة على التعصب لعرق أو قومية أو دين أو جغرافية، فاكتشفوا أن الموت يوحّد بين جميع البشر، فيمكن أن تتعدد أسبابه ومسبباته، ولكن ستتوحد حتما نتيجته، وسيتأذى منه الناس جميعا، وهو ما ظهر ويظهر جليا في عالمنا المعيش.

لذا، تحولت حقوق الإنسان من أفكار فلسفية ذات طابع إنساني، ومن ممارسات طارئة خاضعة لمزاجية الحاكم أو المسؤولين إلى ممارسات معيارية مستقرة ومقررة وراسخة، ضمن منظومة تشريعية كاملة النضج، تتوجه لعموم الإنسان(٣٠٧)، وتنطلق من فكرة أن هناك حدودا أدنى لابد لكل إنسان أن يحصل عليها، مثل الحق في الحياة وألا يكون ضحية في الحروب، مادام هو شخص مدني، وله الحق في الحصول على ضروريات الحياة ومسبباتها، والتمتع بالأمن والأمان والتعليم والتنقل والتسامح، وعدم التمييز بين الأجناس، وأن يُدمَج هذا في القوانين والتشريعات(٣٠٨).

وهذا جزء أساس من منظومة القيم الإنسانية في الإسلام، بل هو المستهدف من شريعته ألا وهو الحفاظ على كرامة الإنسان بشكل عام، دون أدنى درجة من

---

(٣٠٦) السابق، ص٢٧.

(٣٠٧) السابق، ص٢٢.

(٣٠٨) السابق، ص١٥٦.

التميز ويضاف عليها قبل ذلك وبعده عبادة الله عز وجل وطاعته، والخضوع له، وإقامة شرعه، وعمران الأرض، ولا يمكن أن ننجر إلى المرجعية الغربية العلمانية المادية التي تجعل الحكومات مسخرة لرفاهية الإنسان وتلبية حاجاته المادية، وإشباع ملذاته، بغض النظر عن الجانب الروحاني، وما يستتبعه من أخلاقيات وسلوكيات سامية. فالمرجعية الإسلامية تنطلق من هدف الشريعة الأول وهو الإيمان بالله تعالى وتوحيده، ومن ثم يكون هدف الحاكم ونظامه إقامة شرع الله في الأرض، الذي سيحقق الخير والسعادة للمجتمع كله، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ *الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴾[٣٠٩]، وكما يبسط الفخر الرازي القول في تفسيره للآية بأن " العبادة وجبت على الناس، (بصيغة الأمر: فليعبدوا رب هذا البيت)، لأنه تعالى أعطى أصول النعم، (من خيرات الأرض وأنعامها)، والإطعام ليس من أصول النعم، (وإنما من نواتجها)، وقد علل المولى سبحانه وجوب العبادة بالإطعام لوجوه عديدة، أحدها: أنه تعالى لما ذكر إنعامه عليهم بحبس الفيل وإرسال الطير وإهلاك الحبشة، وبين أنه تعالى فعل ذلك لإيلافهم (لجمعهم وضمهم)، ثم أمرهم بالعبادة، فإذا قال السائل: لكن نحن محتاجون إلى كسب الطعام والذب عن النفس، فلو اشتغلنا بالعبادة فمن ذا الذي يطعمنا؟ يكون الرد عليه: الذي أطعمهم من جوع، قبل أن يعبدوه، ألا يطعمهم إذا عبدوه؟! وثانيها: أنه تعالى بعد أن أعطى العبد أصول النعم أساء العبد إليه، ثم إنه يطعمهم مع ذلك، فكأنه تعالى يقول: إذا لم تستح من أصول النعم؛ ألا تستحي من إحساني إليك بعد إساءتك؟! وثالثها: إنما ذكر الإنعام، لأن البهيمة تطيع من يعلفها، فكأنه تعالى يقول: لستَ (يا إنسان) دون البهيمة ".

فالإنسان مكرم من الله تعالى، ولا ينزل إلى درك البهائم، التي تتبع وتخضع لمن يطعمها، فالله تعالى يرزق ويطعم الكافر والمؤمن، العاصي والطائع، على السواء، والمولى جل وعلا يربأ بعباده أن يكونوا مثل البهائم، علما بأن سائر المخلوقات عابدة خاضعة لله تعالى، إلا بني الإنس والجن، فغاية وجود الإنسان

(٣٠٩) سورة قريش، الآيتان (٣، ٤).

على الأرض هي العبادة الحقة بكل مقتضياتها.

ثم يتساءل الفخر الرازي: "فكيف تحسن المنة علينا بأن أعطانا ملكنا؟ الجواب: انظر في الأشياء التي لا بد منها قبل الأكل حتى يتم الطعام ويتهيأ، وفي الأشياء التي لا بد منها بعد الأكل حتى يتم الانتفاع بالطعام المأكول، فإنك تعلم أنه لا بد من الأفلاك والكواكب، ولا بد من العناصر الأربعة حتى يتم ذلك الطعام، ولا بد من جملة الأعضاء على اختلاف أشكالها وصورها حتى يتم الانتفاع بالطعام، وحينئذ تعلم أن الإطعام يناسب الأمر بالطاعة والعبادة. المنة بالإطعام لا تليق بمن له شيء من الكرم، فكيف بأكرم الأكرمين؟ الجواب: ليس الغرض منه المنة، بل الإرشاد إلى الأصلح، لأنه ليس المقصود من الأكل تقوية الشهوة المانعة عن الطاعة، بل تقوية البنية على أداء الطاعات، فكأن المقصود من الأمر بالعبادة ذلك[310]. فالمعنى المراد هنا بإيجاز أن الله تعالى يدعو الإنسان - أي إنسان - أن ينظر في الخلق حوله وفي أصول النعم المتوافرة فيها، لكي يدركوا أنه لا يطلب منهم العبادة لكي يطعمهم، فليس الهدف المنّة، بل إفهام الناس جميعا، أن الأكل وكل ما يقوم به الإنسان من أعمال تلبية لحاجاته حتى يعبد الله ويقيم شرعه. ونفس الأمر مع الأمان من الخوف، فالله تعالى يوفر الأمن لكل الناس.

ولو عدنا إلى مقاصد الشريعة التي قررها علماء الأصول، سنجد أنها تتفق تماما مع أهداف الحكم الراشد، وتزيد عليها، لأنها تكرّم الإنسان بتحريره من الخضوع لشهواته واستيفاء حاجاته، إلى الخضوع لله تعالى.

ولننظر إلى فقه المقاصد ونقارن بينه وبين فلسفة الحكم الراشد، فنرى أن الضروريات الخمس في الشريعة هي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة[311]، فبدأ بالدين لأن إقامته هو هدف الشريعة الأساسي، وهو ضرورة وهدف أساس. ولننظر لباقي الضروريات سنجد أنها تشمل حقوق الإنسان الفرد (النفس والعقل والمال)، وأسرته

(٣١٠) التفسير الكبير، الفخر الرازي، ج١٦، ص١٠٢.

(٣١١) الموافقات في أصول الشريعة، ج٢، ص٨ .

وعشيرته (النسل)، وهي قوام الجماعة والمجتمع والأمة، فإذا عاش الفرد- كل فرد - كريما، وكذلك أسرته وعشيرته، فهؤلاء لبنات المجتمع كله. وبعبارة أخرى: فإن الفرد المؤمن الآمن على عقله ونفسه ونسله وماله، هو محور الجماعة والمجتمع المسلم.

أيضا فإن تلك المقاصد إنما هي مطلقة لكل العباد، أي ليسوا المسلمين وحدهم، وهذا يتفوق على مفهوم المواطنة الحديث الذي يتوجه إلى المواطن في الدولة فقط، ويهمل من سواهم أو يجعلهم في مرتبة أدنى، لذا يقول الشاطبي: مقاصد الشارع في بثّ المصالح في التشريع؛ أن تكون مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف .. فهي مشروعة لمصالح العباد، ولو اُختصّت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق "[٣١٢] .

ويتوسع الأمر أكثر في فقه المقاصد، بأن يأتي على ضربين: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة، فالأصلية: لا حظّ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة. وتنقسم إلى: ضرورية عينية تخصّ الفرد الذي هو مؤتمن على دينه ونفسه وعقله وماله ونسله؛ وضرورية كفائية، والتي هي منوطة بالغير في المجتمع، فلكي تستقيم أحوال العامة، هناك فئات خاصة تضطلع بواجبات نحوهم. وأما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف فمن جهتها يحصل له ذلك ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات، وكل هذا يتم وفق السبل الشرعية. ومن هنا، فإن المقاصد التابعة تكون خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها [٣١٣]. وعندما ندقق في هذه المقاصد، ندرك عظم الشرع الإسلامي الذي لم يتعامل مع الحاكم بوصفه شخصا وإنما بوصفه قائما على مصالح العباد، ساعيا إلى تطبيق شريعة الله، ولم يتعامل مع الناس / الرعية بوصفهم مخلوقات تأكل وتشرب وتنكح، وإنما بوصفهم عبادا وبشرا، وإن كانوا

---

(٣١٢) السابق، ج٢، ص٤٥.

(٣١٣) السابق، ج٢، ص١٥٣.

غير مسلمين، لهم حقوق قررتها الشريعة، وبالتالي يحاسب الحاكم وفقا لهذه الحقوق والمسؤوليات.

إذا تأملنا في كلام الإمام الشاطبي السابق، سنرصد أنه يتجاوز النقاش من دائرة النزاع حول رأس السلطة أو الخلافة وشرعيتها، التي سالت فيها أنهار من الحبر، وراكمت تلالا من الكتب، منذ القِدم وإلى يومنا، إلى قضية أخرى، تتعلق بما تحقق للرعية، وما استفادته من الحاكم، وهل نجح في تطبيق الكليات الخمس.

فليت كل من يخوض في الخلاف حول الحكم والممارسة والخلافة والملك في تاريخ الإسلام، يتمعن فيما قاله الشاطبي، لأنه نقل المنظور من منصب الخلافة أو الملك، والمنازعات حوله، إلى ماهية عمل سلطة الحكم، فعليها واجبات نحو الرعية، تتمحور حول تحقيق مصالح العباد، وأهمية توفير الضرورات لأفراد المجتمع، وتتعلق بحرياته وأمنه، وتوفير مصادر الرزق، ومساعدة كل محتاج، والوقوف ضد كل ظالم، والضرب بيد من حديد على الفاسدين. ومن هنا تكون الرؤية: هل ما قام به الحاكم (الخليفة أو الملك أو الوالي) قد حقق المقاصد أو المستهدفات أم لا؟ فالعبرة هنا بمصالح العباد، وليس بشكل اختيار الخلافة أو الملك. فماذا نفعل إذا تم اختيار خليفة بالشورى، ولكنه لم يقم بما يجب عليه نحو رعيته؟ وكان من الضعف بحيث أن الفاسدين تجرأوا، والمجرمين تطاولوا، والظالمين رتعوا! وبناء على هذا، ينبغي أن يتحول النقاش من النظر إلى رأس هرم الحكم، إلى تفحّص جسد الحكم، والقرارات المتخذة منه، وكيفية قيامه على مصالح الناس، وتحقيق مقاصد الشريعة. وفي هذه الحالة، سنجد أن كثيرا من الملوك والولاة والسلاطين قد قدموا المثل والقدوة في ذلك، منهم ألب أرسلان، وعماد الدين زنكي، ونور الدين محمود، والوزير نظام الملك وغيرهم كثيرون. فلا يمكن لدولة أن تقام على ظلم وتستمر، لأن دولة الظلم ساعة، ودول العدل إلى قيام الساعة. كما أن جماهير المسلمين لن تسكت طويلا على حاكم ظالم، فحتما ستثور ضده، أو لن ترضخ لحكمه، فربما تتحمل دهرا، ولكنها ستنفجر يوما، ولن تبقيه على كرسيه، بل ولن تتجاوب معه في الدفاع عن حمى الدولة.

وإذا قارنّا بين فقه المقاصد في منظوره إلى الحكم، وبين الحكم الراشد، سنجد أن كليهما يتوجه إلى الشعب فهو المستهدف من جهود مَن في الحكم، فهناك متطلبات فردية (عينية) يريدها الفرد/ المواطن، وعليه تقع واجبات تتعلق بدوره في المجتمع، وهناك متطلبات منوطة بالمسؤولين، وعليهم القيام بها، فلا طاقة ولا دور للأفراد فيها، وإنما السلطة بيد من في السلطة. مما يستوجب وجود منظومة متجانسة ومتناسقة، لها آلياتها وإجراءاتها وقوانينها ووظائفها المحددة، وكلها تنظم عمل المسؤولين، وتحدد مهامهم، كما تبين طرق محاسبتهم، سواء من أبناء الشعب، أو من المجالس النيابية أو سلطة الإعلام، مما يعني أهمية وجود قاعدة واسعة من الحريات في القول والحركة، تسهّل عمل منظمات المجتمع المدني، وتحمي حقوق الأفراد في تبيان الخطأ، ومحاسبة المقصر، وأيضا الإشادة بكل ناجح، مما يعني إحلال معيار القوة والأمانة محل الواسطة والمحسوبية، وتقديم أهل الكفاءة على أهل الثقة. ومرة أخرى: ليست العبرة في وجود نزيه على رأس هرم فاسد، وإنما العبرة في تصحيح جسد الهرم، والذي لن يقبل بأن يعتليه فاسد أو ظالم، فحتما لن يسايره، بل سيواجهه، بجانب وجود رقابة حازمة وفاعلة تحاسب وتدقق.

المسؤولية والرقابة المشتركة:

وهي من موجبات الحكم الراشد وأسسه في مفهومه الحديث، ولكنها راسخة في السياسة الشرعية الإسلامية، فالمحاسبة واجبة على كل من الحاكم والمحكومين، الحاكم يحاسب محكوميه وعماله إذا ظلموا، والمحكومون يحاسبون الحاكم وولاته ومسؤوليه وينصحون لهم، ويمنعونهم من الظلم حسب الاستطاعة والقدرة.

وفي الإسلام هناك نظام "الحسبة" وهي الاسم الشرعي لإشراك الأمة في مبدأ الرقابة والمحاسبة، حيث يشير إلى أنه: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل مطلق، سواء كان من مسؤول في الدولة، أو متطوع[٣١٤]. وهو

(٣١٤) نظام الحسبة في الإسلام، عبد العزيز بن محمد بن مرشد، رسالة ماجستير، المعهد العالي للقضاء، الرياض، العام الدراسي ١٣٩٢/ ١٣٩٣هـ، ص١٢.

تعريف عام يشمل الموظفين المختصين من قبل جهاز الدولة في مراقبة الأسواق والصناعات والتجارة وغيرها من الخدمات المقدمة إلى الناس، وأيضا يشمل مراقبة الأفراد بشكل طوعي وإبلاغ المسؤولين عن أوجه القصور أو الخلل. وهناك من يجعل "الحسبة" مقتصرة على كل مسؤول مُعيَّن من قبل الدولة، للرقابة والمتابعة، ويجعل ما العمل التطوعي من قبل الناس، تحت مسمى "الاحتساب"، لأنه يحتسب الأجر عند الله(٣١٥).

وهذا أحد أوجه الاجتهاد في نظام الحكم في الإسلام، من أجل إيجاد مراقبة فعالة على الخدمات المقدمة للناس، وسائر أوجه حياتهم، من قبل مسؤولين مختصين من السلطة، كما يعطي الحق للأفراد في القيام بهذا الواجب، وإبلاغ السلطة به.

ومن المعلوم أن هذا المبدأ هو أحد ركائز ما يُسمى في هذا العصر بالنظام الديمقراطي، الذي يقوم في الأصل على مبدأ إشراك الأمة، غير أن هذا النظام باصطلاحه الأصلي يتجاوز بالأمة أيضاً حدوداً لا يجوز تجاوزها عندما يعطيها حق التشريع المطلق ولو كان يضاد حكم الله تعالى. والحسبة لا تقتصر على ما تقوم به الدولة أو نظام الحكم، بل يتسع مفهومها ليشمل دور الفرد البسيط، جنبا إلى جنب مع دور الجماعة، ودور المختصين بالحسبة ذاتها. وبالتالي لا تنحصر المسؤولية في المسؤول المكلف بالحكم، وإنما تتخطاها إلى كل فرد في الأمة، وهذا سبب تميز النظام الإسلام، فالفرد محوره، ومنطلقه، منه ينطلق، وإليه يعود. كما يلتقي بقوة مع مفهوم منظمات المجتمع المدني، وسائر الأعمال والجهود الأهلية، التي يتطوع بها الناس لفعل الخير، أو من قبل الأوقاف التي يوقفها الخيّرون من أجل خدمة الناس. إذن هناك أصل في التشريع الإسلامي لمفهوم المراقبة والمساءلة، يمكن بناء مفاهيم الحكم الراشد وإجراءاته وآلياته ذات الصلة، وما أجمل أن تكون المراقبة مثابا عليها من قبل الله تعالى لكل من يتصدى لها، سواء كان موظفا أو متطوعا!

---

(٣١٥) المرجع السابق، ص١٦.

وفي سبيل ذلك، سنناقش قضية المحاسبة والمسؤولية من خلال أطرافها المختصة بها في المجتمع وهي: الحاكم، الفرد المواطن، عموم الأمة، وأهل الحل والعقد. ونرى أن هذه الأطراف تشمل المسؤولين، والمراقبين، وعموم الناس الذين يتلقون الخدمات، وأيضا الأفراد، من أجل إيضاح دور كلٍ منها، كما سنعمق أكثر لمفهوم الحسبة.

أ) مسؤولية الحاكم:

إن الحكم مسؤولية عظيمة، وليس جاها أو سلطانا يعود بالنفع على صاحبه، وكما يقول ابن تيمية: "يجب أن يعرف (الحاكم) أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها"(٣١٦)، لأن الحاكم عليه مسؤوليات دينية ودنيوية، فهو ليس موظفا مدنيا يقوم بمهام دنيوية محددة، وإنما هو قائم على حماية مقاصد الشريعة، التي تشمل الدين والدنيا معا. فوفقا لهذا المفهوم، فإن الحاكم ليس مسؤولا فقط أمام الشعب، وإنما هو مسؤول أمام الله أولا وأخيرا، وعليه أن يراقب الله في السر والعلانية، ويبتغي وجه الله ومرضاته في كل أعماله، ويسعى إلى تحقيق مقاصد الشرع الحنيف، ولا يخضع بالتالي لأية ضغوط شعبوية أو قبلية أو مادية، من أجل نيل مرضاة بعض شرائح الشعب وفئاته على حساب الشريعة.

والحاكم -في الرؤية الإسلامية- مسؤول عن قراراته وأعماله، وهناك واجبات تقع على عاتقه يتعين القيام بها، ومن واجباته النظر في سلوك ولاته وعماله ومن هم أدنى منه في السلطة، فيجب أن يعلمهم بمسؤولياتهم نحو الرعية.

"فالواجب (على الحاكم) كفَّ الظلم عنهم (الرعية) بحسب القدرة، وقضاء حوائجهم التي لا تتم مصلحة الناس إلا بها، من تبليغ ذي السلطان حاجاتهم،

(٣١٦) مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥، مج٢٨، ص٣٩٠.

وتعريفه بأمورهم، ودلالته على مصالحهم، وصرفه عن مفاسدهم، بأنواع الطرق اللطيفة وغير اللطيفة "[٣١٧]. وكما يشير ابن تيمية إلى وجوب محاسبة الحاكم لولاته إذا أخذوا أموالا بغير حق من أموال المسلمين، ويجب استخراجه منهم، مثل الهدايا التي يأخذونها بسبب العمل، قال أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: هدايا العمال غلول (أي خيانة)، وكذلك يمتنع محاباة الولاة في المعاملة من المبايعة والمؤاجرة والمضاربة والمساقاة والمزارعة، ونحو ذلك[٣١٨].

لذا، يتوجه الفقه السياسي الإسلامي- كما نرى عند أبي عبد الله بن الأزرق- على أن " إصلاح السلطان نفسه بتنزيهه عن سفاسف الأخلاق وترفعه عن صحبة ذوي البطالة والمجون هو الكفيل بإصلاح الرعية، لتمكن أثره في التمسك بالدين والمحافظة على المروءة.." كما أن: " التودد إلى الرعية بحسن الملكة وخصوصا بالإحسان موجب للظفر بمحبتها الراجح ملك القلوب بها على ملك الأبدان ودونها".

" فمن الواجب على السلطان شرعا وسياسة اكتفاءه بظاهر الطاعة، من غير تنقير عن حقيقة باطنها"[٣١٩]، ومن ثم تقع عليه واجبات ومسؤوليات واضحة ومحددة مثل إقامة حدود الشريعة، ومنع المظالم، ومحاسبة عمّاله، وحفظ حقوق أهل الذمة على نحو ما هي مقررة في الشريعة، وعدم قبول الشفاعات في الحدود، ومساعدة الضعاف والمحتاجين وغير ذلك[٣٢٠]، وهذا لا يتم إلا عبر مؤسسات ومعاونين.

الاستشهاد السابق لا يتوقف عند سمات الحاكم وما يجب عليه، وإنما يفصّل هذه السمات، ويوصي الحاكم بأن يتعهد نفسه بالتهذيب والتمسك بالفضائل، كي لا تغره فتنة المنصب، وحتى يكون قدوة لرعيته. أي ينظر لما سيكون بعد توليه

---

(٣١٧) السياسة الشرعية، ابن تيمية، ص٤٦.

(٣١٨) المرجع السابق، ص٤٤، ٤٥.

(٣١٩) بدائع السلك في طبائع الملك، أبو عبد الله بن الأزرق(ت ٨٩٦هـ)، تحقيق: د. علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٧٨م، ج٢، الصفحات: ٣٣، ٣٤, ٣٥.

(٣٢٠) انظر المرجع السابق، باب: في واجبات ما يلزم السلطان سياسة القيام بها ..، ص١٢٧ وما بعدها.

المنصب، فلا تشغله مسؤولياته عن التعبد وعن مداومة مراقبة الله، والالتزام بالأخلاق الطيبة، ويشدد " ابن تيمية " على أهمية التودد إلى الناس، مستخدما تعبير حسن الملكة، ويعني القيادة الجاذبة، والتخلق بالتواضع، لمعرفة أحوال الناس، فلا ينعزل الحاكم عن رعيته، وإنما يظل في حالة من التواصل المباشر معها، ويتحسس أخبارها.

ب) مسؤولية المواطن :

وقد آثرنا استخدام لفظة " المواطن " ليشمل كل من يعيش على أرض الوطن، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، فهم سواء، وعليهم مسؤولية كبيرة، فعليهم أن يواجهوا الحاكم والمسؤول وينصحونه ولا يساعدونه إن طغى، وكما يقرر ابن تيمية إذا تغير الإمام والرعية فإن " الواجب على كل إنسان أن يفعل من الواجب ما يقدر عليه، ويترك ما حرّم عليه، ولا يحرّم ما أباح الله له "، فلو فسد الولاة، يجب على كل إنسان (أيا كان) أن يحرص على الخير، ويمنع الظلم، ويحيي الشريعة وأحكامها في نفسه، ولا يستسلم لظلم الولاة، ولا يسايرهم، ولا يسكت عن ذلك. أما في حالة الضرورة التي تجبر الإنسان على تقديم هدية أو منفعة للوالي لكي ينفذ أمرا لأحد الرعية فإن ابن تيمية يقول: " وقد يبتلى الناس من الولاة بمن يمتنع من الهدية ونحوها ليتمكن بذلك من استيفاء المظالم منهم، ويترك ما أوجبه الله من قضاء حوائجهم، فيكون من أخذ منهم عوضا، على كف ظلم وقضاء حاجة مباحة، أحب إليهم من هذا، فإن الأول (الوالي) قد باع آخرته بدنيا غيره، وأخسرُ الناس صفقةً " [٣٢١]. فهنا يندد ابن تيمية بسلوك الوالي الذي لا يقضي حوائج الناس، ولا يرد مظالمهم من ظالميهم، ويعطي العذر لمن يضطر إلى تقديم الهدية / الرشوة، من أجل قضاء مصالحه، محملا الوالي الوزر، لأن المواطن في حكم المضطر. ويحذر ابن تيمية المواطن من التورط في الرشوة بأية شكل، إلا إذا كانت من أجل منع الظلم عن إنسان، ذلك أن " المعين على الإثم والعدوان؛

(٣٢١) السياسة الشرعية، ص٤٦.

من أعان الظالم على ظلمه. أما من أعان المظلوم على تخفيف الظلم عنه، أو على أداء المظلمة، فهو وكيل المظلوم، لا وكيل الظالم "[٣٢٢].

ج) مسؤولية الأمة :

شدد الفقه السياسي الإسلامي على أهمية إشراك الأمة في القرار من خلال نظام الشورى، وعلى وجوب تكليفها بالرقابة على الدولة، ومتابعة التزامها بالشريعة الإسلامية التي هي دستورها، وتقويمها إذا انحرفت عنه. كما أشار إلى ضرورة تحميل أفراد الأمة مهمة النهوض بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع لحمايته من انتشار عوامل ضعفه أو تفككه أو فقدانه هويته بذوبانه في هوية ثقافات أجنبية أخرى، وقيّد كل هذه المهام بأن تكون وفق هداية الله تعالى والالتزام بشريعته. وهذا معنى مهم للغاية، ودال على تطور الفكر السياسي الإسلامي، وكيف أن القضية لا تتوقف على الحاكم فقط، وإنما تشمل واجبات تقع على الرعية كلها، من أجل تقويم سلوك الحاكم، ومراقبته، هو وعمّاله وموظفيه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "جميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء في ذلك الحرب الكبرى: مثل نيابة السلطنة، والصغرى مثل ولاية الشرطة، وولاية الحكم، أو ولاية المال، وهي ولاية الدواوين المالية "[٣٢٣]. وهذه العبارة تصف بدقة منزلة الحسبة في الإسلام، فجميع الولايات الإسلامية وجدت لهدف تحقيق الحسبة بمعناها العام، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا بمعناها الخاص وهو الولاية الخاصة التي تسمى ولاية الحسبة، وهي التي تختص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في نطاق ضيق محدد، يضطلع فيه موظفون معينون؛ فالحسبة قبل أن تكون وظيفة، هي مبدأ وسلوك يقع على كل مسلم، يتمثل في الأمر بالمعروف والنهي

(٣٢٢) السياسة الشرعية، ص٤٩.

(٣٢٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج ٢٨، ص٦٦.

عن المنكر. لذا، فهي مأخوذة من الأمر والمثوبة، عندما نقول: فعلت هذا الأمر حسبة لوجه الله أي تطوعا، ومنها الدعوة الحسبية التي يقيمها صاحبها لمنفعة الناس لا لمنفعته الذاتية. ثم تطورت فصارت سلطة تملكها الدولة، لمراقبة الأفراد لضمان تطبيق أحكام الشريعة في جميع المجالات ولحماية مصالح العامة حتى لا يعتدي عليها أحد(٣٢٤).

فهناك نوعان من الحسبة: الأول: حسبة الدولة على الرعية: ومقتضاها أن يكون ضمن مؤسسات الدولة ما يكون اختصاصه حفظ واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمة، ومراقبة حالة المجتمع ومدى تمثل مبادئ الإسلام فيه، وقد قدمنا آنفاً، أن نظام الدولة في حد ذاته في الشريعة الإسلامية، وسيلة لتحقيق هذا الأمر بمعناه العام. والثاني: حسبة الرعية على الدولة: ولم نقل هنا حسبة الدولة على الدولة، لأن الحسبة الذاتية لا يمكن الاعتماد عليها في مثل هذه الحالة التي يتعلق بها مصير الأمة والمجتمع، فلهذا أقامت الشريعة الإسلامية هنا مبدأ الحسبة على الدولة منطلقاً من الأمة، وحملتها مسؤولية تقييد السلطة بقيد هو احترام الشريعة الإسلامية وتقويم الدولة إذا انحرفت عنه(٣٢٥). فالنوع الأول يقوم فيه الحاكم أو من ينوب عنه بمراقبة الرعية وأحوالها والأخذ على أيدي الظالمين والمنحرفين، والأخذ على أيدي الغشاشين في الأسواق، والأمر بهدم المباني المتداعية وإزالة ما يتوقع ضرره على الناس في الطرقات، وعلى الجانب الآخر، فإن الرعية وأفرادها مراقبون لسلوك الحكام والمسؤولين، إذا وجدوا انحرافا، فهم ينصحون لهم، ويبلغون أهل الحل والعقد، ويرفعون الشكاوى للخليفة(٣٢٦). فالمواطن يتحتم عليه أن يكون إيجابيا، وهذا لّب فلسفة الحكم الراشد فيما يتعلق بنظرته إلى الشعب، حيث وضع المواطن الفرد أساسا للحكم والسلطة والمجتمع، ساعيا إلى حفزه للمشاركة البنّاءة الفاعلة في مجتمعه، في ضوء تطور الفكر السياسي المعاصر، فجعل الشعب

(٣٢٤) نظام الحكم في الإسلام، د. النبهان، ص٦٧٨، ٦٧٩.

(٣٢٥) النظام السياسي في الإسلام، د. نعمان عبد الرزاق السامرائي، حقوق النشر للمؤلف، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ص١٦٠، ١٦١.

(٣٢٦) النظم الإسلامي، العدوي، ص٢٩٧، ٢٩٨.

مصدرا للسلطة، وشدد على تبادل السلطة، من خلال الأحزاب السياسية، وآليات الانتخاب الحر، فبات من الضروري على كل شخص يطمح إلى خدمة وطنه أن يخوض مجال العمل العام، في الأندية والجمعيات ومنظمات المجتمع المدني، والعمل التطوعي، أملا في تحصيل المزيد من الخبرة في الإدارة، والتواصل مع الناس، ويكون السؤال: ماذا لو تم هذا وفق المنظور الإسلامي في الحسبة؟ بمعنى أن الفرد المسلم سيسعى إلى خدمة مجتمعه احتسابا للأجر والمثوبة عند الله ؟ فبلا شك ستكون النتائج غاية في الروعة، حيث سيتسابق الناس - كلٌ حسب طاقته - من أجل هذا الخير، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون.

د) مؤهلات أهل الحل والعقد:

يعد أهل الحل والعقد ترتيبا دستوريا، وضعه علماء السياسة الشرعيون، فلا يوجد نص عليه، وإنما استوحوه من الخلافة الراشدة، من خلال ما قام به عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بتكوين مجلس لأهل الشورى، كان يعود إليهم ويستشيرهم في المهمات والملمات. وقد تحدث علماء الشريعة كثيرا في صفات ومؤهلات أهل الحل والعقد، مما يوجب القول بأنه يجب توافر عدة شروط فيهم، أبرزها(٣٢٧):

أولها: العدالة: حيث يشترط فيمن يصلح للشورى أن يكون عدلاً، والعدالة هي التحلي بالفرائض والفضائل والتخلي عن المعاصي والرذائل، وعمَّا يخل بالمروءة أيضًا، وهي صفة خلقية لا جدال فيها، فمن كان خاليا من العدالة لا يعتد بشهادته، ولا يكون مرجعا في الرأي، وغير مؤتمن على سر أو مشورة.

ثانيها: العلم: والعلم المقصود هو العلم بمعناه الواسع؛ فيدخل فيه علوم الدين والسياسة وغيرها من علوم الدنيا والحياة، ولا يشترط أن يكون الفرد ملمًّا بكل العلوم، ولكن عليه أن يكون لديه تخصص وخبرة في علم أو مجال ما، مع القدرة على الفهم عند مشاورة أهل الاختصاص والعلوم والفنون.

---

(٣٢٧) انظر في هذه الشروط: الأحكام السلطانية للماوردي، ص٧. ونظام الحكم في الشريعة والتاريخ، ظافر القاسمي، دار النفائس، بيروت، ص٢٣٢ - ٢٣٦ مع شرح من جانبنا.

ثالثها: الرأي والحكمة: فيشترط فيمن يصلح للشورى أن يكون ممن عُرِفَ بجودة الرأي والحكمة، ولا يشترط فيه أن يكون من ذوي العصبة؛ لأن أساس الشورى هو الرأي الصحيح الحكيم المتفق مع الشرع المجرد من الهوى والعصبية، فالبعض قد لا يمتلك ملكة إبداء الرأي، وحسن المشورة، ودقة النظر.

هذه شروط عامة، ويضاف إليها، شروط أخرى تشمل: الفطنة والذكاء؛ لئلا تشتبه عليهم الأمور فتلتبس، ومن الممكن أن يكون خبيرا وعالما، ولكن تغيب عنه الفطنة، التي تجعله مدركا بدقة ما أمامه، وأيضا هناك صفة الأمانة، وهو خلق رفيع، لابد أن يكون موصوفا به كل من يتولون منصبا أو أن يكونوا أهلا للشورى، لئلا يخونوا فيما ائتمنوا عليه، ويفشوا أسرارا، ولا يعطون النصيحة، وقد يخضعون لذوي مصلحة أو سلطان. ويأتي خلق الصدق، ليكون أساسا أخلاقيا في أهل الحل والعقد، وليثق فيهم الحاكم فيما ينهون عنه، ويعمل برأيهم فيما أشاروا به عليه. وهناك أمر آخر، لابد من مراعاته، وهو أن يَسْلم أهل الحل والعقد فيما بينهم من التحاسد والتنافس، فإن ذلك يمنعهم من الكشف عن صواب الرأي، ويجعلهم عرضة لأهوائهم. وكذلك أن يسلموا فيما بينهم وبين الناس من العداوة والشحناء؛ فإن العداوة تستدعي عدم التناصف، وتحجب عنهم صواب الرأي، وتجعلهم غير واعين لحاجات الناس ومطالبهم المعيشية والحياتية، وتغيّر من آرائهم في الحاكم وفي تقييمهم لعماله. ومن المهم ألا يكونوا من أهل الأهواء؛ فيخرجهم الهوى عن الحق إلى الباطل، والهوى معروف بأنه الميل عن الحق، ومسايرة رغبات النفس في الطمع في السلطة أو التقرب من الأغنياء، وتلك آفة كبرى، عندما يتحول أهل الرقابة والشورى إلى أهل المغنم والنفاق، مثلما نرى في أعضاء المجالس النيابية في بعض الدول.

وأيضا يجب أن يكون أهل الحل والعقد من خيرة أعيان الأمة والمشايخ وكبار العلماء؛ فهؤلاء جميعا قد حنكتهم التجارب وعركتهم النوائب، وقد شاهدوا من اختلاف السياسات وأحوال الملوك ما يجعلهم ذوي خبرة ورأي، فهم يجمعون بين العلم والعمل، النظر والتطبيق، فكم من عالم حبس نفسه على الكتب، غير ناظر في أحوال الناس، وكم من خبير بأحوال الناس، ينقصه العلم والدراية.

وفي المجمل، فإن صفات أهل الحل والعقد في مجملها صفات كفاءة لا صفات ذات، فهم ليسوا أهل الغلبة أو أهل النسب أو أهل إقليم معين، وإنما هم أهل التميز في صفات الكفاءة والقدرة مما يجعل قولهم مسموعًا، ومشاورتهم مفيدة، ورأيهم لا يمكن الاستغناء عنهم، وهم في كثرتهم، يعطون تنوعا في الآراء، ناتج عن خبراتهم، وعلمهم، مما يثري المشورة، ويفيد القائم بالولاية .



وكما رأينا، فإن ما يمتلكه الإسلام من قواعد وأخلاق ومبادئ وقيم، ربانية المصدر، إنسانية الطابع، سهلة التطبيق؛ لهو دلالة على رفعة الإسلام، وعلى تميز الفكر السياسي فيه، وأن علماء الأمة قديما اجتهدوا لمنفعة عموم الناس، وهو ما نجده ساطعا بيّنا في كتب السياسة الشرعية وفقه الحكم والدولة، فيمكن البناء عليه، والاستفادة بما فيه، مع تحديث المفاهيم، والإفادة من منظومة الحكم الراشد وآلياته.



الفصل الثاني

الحكم الراشد

بين التجديد الفقهي ومعايير الشرعية

الحكم الراشد وأسئلة المستقبل:

تفرض قضية الحكم الراشد بكل أهدافه وغاياته ووسائله تحديا جديدا على الفكر الإسلامي المعاصر، فلا نريد استيرادا لنظم حكم، بقدر ما نريد أن نلتقي مع الأفكار والإبداعات الإنسانية الخلاقة، من قناعة ثابتة لدينا؛ أن الحكمة ضالة المؤمن، وأن لدينا المبادئ والرؤية والهوية والتاريخ والتجربة التي تجعلنا ذوي جذور ثابتة، ضاربة في أعماق التاريخ، وتتيح لنا التعاطي الإيجابي مع كل منجز إنساني، فالانغلاق لا فائدة منه، فإذا كان الأقدمون استفادوا من نظم الحكم الموروثة في الحضارات السابقة (مثال فكرة دواوين الدولة)، فإننا بالأحرى نحتاج إلى الأخذ من النظم المعاصرة؛ لأن المجتمع المعاصر متطور ومعقد بشكل هائل عن ذي قبل، ولابد أن نفرّق بين الأخذ بمعنى النقل الأداتي والفلسفي، الذي يعني التغريب ضد هويتنا، وبين الأخذ بمعنى الاستفادة والإضافة، لأن هموم الحاضر الراهن تطرح أسئلة كثيرة، وتتطلب حلولا ناجعة، تعالج مشكلات الواقع، وتؤسس لبناء مستقبلي. فهل سنظل أسرى الواقع الحالي في إدارة الدولة والموارد، وعدم الاستفادة من طاقات الشعب، واستمرار سياسة هدر الإمكانيات، وتهجير الكفاءات؟

ذلك السؤال: نحتاجه بشكل مهم، ونحن نناقش قضية تطبيق الحكم الراشد، لأننا نحتاج إلى تجسير العلاقة بين المفكر والسياسي من ناحية، والعامي والنخبوي من ناحية أخرى، فيما نسميه التغيير الهادئ المدرك لحركة المجتمعات، وليس تغييرا فوقيا يُفرض علينا دون تقبل شعبي له، مع تطبيقات خاطئة، وصراعات على الهوية.

إننا نحتاج إلى اجتهاد في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر، يتجاوز الفتاوى المتناثرة على شاكلة هل يجوز تولية المرأة القضاء؟ أو رئاسة الوزراء؟ وهل يجوز كذا وكذا؟ إلى تقديم فقه شامل، يقرأ الدولة الحديثة، ويعرف كيف يوجهها

لتكون أداة لمبادئ الشريعة، ويجعل للشريعة الإسلامية رؤية تنموية نهضوية، تحفظ حقوق الإنسان الفرد، وتدفعه إلى الانتماء لدينه أولا، ولوطنه ثانيا، دون أدنى تعارض في الهوية. فالقضية دعوية في الأساس، يحتكم فيها المسلم إلى شريعته في مبادئها وقيمها العظيمة، التي لا تتجاهل أقلية، ولا تظلم أهل كتاب، ولا تغمط جماعات أو أفرادا حقوقهم، لأنها تسعى إلى نشر الخير للإنسانية، فكلها عدل ورحمة وتسامح، ترتفع بالمسلم إلى آفاق التوحيد الخالص، والإنسانية الرحبة، والتعارف المشترك.

الاجتهاد السياسي الإسلامي وفقه الواقع المعاصر:

إن الإسلام يمتلك تراثا شرعيا ضخما يشمل مناحي الحياة المختلفة، فلم يترك الفقهاء في أزمنتهم قضية إلا وبحثوها، ونصّوا على أحكامها في كتبهم، فالملاحظ أن علماء الشريعة القدامى، كانت عيونهم منصبة على مجتمعاتهم، يقرؤونها، ويدرسون مشكلاتها، ومن ثم يعرضون الرأي الشرعي، والفتاوى والاجتهادات المتعلقة بها، أي أن الفقه كانوا مسايرا ومعبرا ومجيبا لأسئلة المجتمع المسلم في مسيرته الحضارية، مع الأخذ في الحسبان الشرط التاريخي الذي يجعلنا لا نحكم على الفكر السياسي الإسلامي، بمقاييس زماننا، مثلما يفعل البعض بإسقاط قناعات الحاضر على الماضي، أو بإسقاط قناعات حضارية أخرى على حضارتنا، دون أدنى فهم ومراعاة لخصوصيتنا الحضارية، والتي لابد أن ننطلق منها، ونستحضرها.

فالمأزق الحضاري الراهن يتجلى بوضوح؛ أننا إزاء نظم حكم وافدة من مجتمعات متقدمة، حققت الرفاهية لمواطنيها، وضمنت لهم حقوقهم وحرياتهم ومشاركتهم السياسية والاجتماعية والمدنية، واستطاعت أن تنجز معدلات تنموية ونهضوية عالية، مستغلة طاقات مواطنيها، مع حسن إدارة موارد الوطن الطبيعية، فباتت هذه الدول دولا ناجحة، مطمئنة لمستقبلها، ينعم أبناؤها بكل الخيرات.

أما نحن- العرب والمسلمين- فنعاني من تأخر حضاري ونهضوي على كل الأصعدة، مع تعثر مشروع الدولة الوطنية الحديثة، وسوء استغلال الموارد، وفقدان الانتماء الحضاري والوطني، وشيوع الفساد، وإهدار حقوق الإنسان وحرياته.

فأصبحت الأزمة متعددة الأوجه مثلما هي متعددة الأسباب، ولكن المحصلة واحدة، ومتشابهة بين الدول العربية والإسلامية بشكل عام، مع الأخذ في الاعتبار أن هناك تفاوتا بين هذه الدول في معدلات النهضة، ورضا الناس، ومستوى الحريات، ولكن يظل السؤال: ماذا عن نظام الحكم الذي يتوافق مع شريعتنا وتراثنا الحضاري؟ بالتوازي مع سؤال: كيف ننهض ونستغل مواردنا البشرية والطبيعية حق الاستغلال؟

ومن هنا، فإن محاولة الوصول إلى تصور جديد للنظام السياسي يضع أساسا له الموروث الحضاري للأمة، يُواجَه بالكثير من التحديات، لأن صورة الموروث مشوهة (أو غير مستوعَبَة بشكل كبير)، وتغيب الصورة الكاملة للحضارة الإسلامية، وما بقي منها فهو شتات، مع تزايد حجم ودرجة الجمود الذي أصاب الكثير من مكونات الموروث، كما أن البحث عن الموروث الحضاري على أرض الواقع مع الأفكار الوافدة يخلط الموروث سلبا؛ لأن الواقع جمع الموروث والوافد في صورة مشوهة، تؤثر سلبا لا على صورة الموروث فقط، بل على صورة الوافد أيضا، حتى بات من الصعب الفصل بين الأصيل والوافد في نظامنا السياسي، فالحادث أن الوافد المطبق كان اختيارا للنخبة في السلطة ولم يكن اختيارا جماعيا من طوائف الشعب[٣٢٨].

سنتوقف هنا عند نقطة مهمة، وهي نقطة **التشوه** الذي عليه الفكر السياسي في الواقع المعاصر، بالتوازي مع صورة التراث أيضا، وهو يعود في الحالتين إلى ضبابية البحث العلمي والنقاش المعرفي من ناحية، وسوء التطبيق من ناحية

(٣٢٨) الأمة والدولة، بيان تحرير الأمة، د.رفيق حبيب، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، ص١٣٨، ١٣٩.

أخرى. فالديمقراطية التي روّج لها لفترة في مجتمعاتنا، كان تطبيقها مشوها، ظهر في أحزاب كرتونية، وحريات محدودة، مع فساد واستبداد مستشرٍ، ونفس الأمر كان مع الدولة القومية بتوجهاتها الاشتراكية، والتي عصفت بمفهوم الوحدة الإسلامية، وأعلت العرقية والقومية العربية، فعادت شعوبا إسلامية (غير عربية) كانت ضمن النسيج الحضاري الإسلامي الموروث، ولم يعد المصطلح المتداول هو الحضارة الإسلامية وإنما الحضارة العربية، في تغييب كامل وواضح لجهود غير العرب - وما أكثرها - في بناء الحضارة الإسلامية قديما، ثم انتهت القومية بهزائم مروعة اكتوت بها الأمة في يونيو ١٩٦٧م، والحرب العراقية الإيرانية خلال سنوات الثمانينيات، ثم حرب تحرير الكويت ١٩٩١م، ومن ثم سقوط العراق تحت الاحتلال الأجنبي، وما تبع ذلك من ثورات، تحولت إلى صراعات قبلية وطائفية ومذهبية على نحو ما رأينا.

صحيح أن هناك اجتهادات ومؤلفات ورسائل علمية من أجل تحديث التراث الشرعي للأمة وأفكاره وقضاياه، ولكن يظل الخطاب الشرعي أسيرا للفتاوى المتناثرة، والمتضادة أحيانا، وإضعاف البعد الحضاري الإسلامي، وحصر الإسلام في المساجد والعبادات، واقتصار الخطاب الديني على العقيدة والفقه، وتغييب الفقه السياسي بكل أبعاده الحضارية والمعرفية، ناهيك عن الصورة المشوهة للتاريخ الإسلامي ذاته.

ولكن تظل القضية المحورية، وهي أن النظم الوافدة كانت اختيارات سلطوية، أما التراث الإسلامي، فهو اختيار عموم الناس، والمتجلي في مظاهر الصحوة الإسلامية، والمناداة بتطبيق الشريعة الإسلامية.

وقد أدت المظاهر السابقة، إلى تعاظم دور مركزية الدولة الوطنية، المستندة إلى فكرة الدولة القومية الغربية، والتمادي في المركزية إلى حد غير مسوّغ، مع التطبيق القاصر لنظم الحكم الوافدة، والأهم أن ذلك أدّى إلى تراجع النموذج الحضاري العربي الإسلامي، مثل غيره من النماذج الإسلامية، بل وفقدان النموذج لخصائصه التي يعتمد عليها في النهوض، والتي تمثل مصادر القوة الحضارية فيه،

ومن أهم سمات النموذج الحضاري الإسلامي هو اللامركزية في بنية الأمة وبنية الدولة[٣٢٩]. وتلك نقطة مهمة، في إدراكنا لحقيقة النموذج الحضاري الإسلامي، ألا وهي عدم مركزيته، فلا يرتبط بوجود نخبة سلطوية قائمة عليه، وإنما مرتبط بوجود علماء الشريعة المتمكنين من الشرع ومقاصده وفقهه، ووجود أهل الحكم المتميزين بالعدالة والقوة والأمانة، والقدرة على القيام بمصالح الدولة، وتلبية حاجات الرعية؛ فتقام الدولة المسلمة أينما وُجِدَ المسلمون، فالشريعة واسعة رحبة، وفيها قواعد الاجتهاد حسب المتغيرات.

إن السؤال الملح: **كيف نخرج من المأزق الحضاري التنموي الراهن؟**

والجواب أن التغيير لابد أن يكون تدريجيا بتكوين جيل مسلم، يؤمن بالمرجعية الحضارية الإسلامية للأمة، ويعتز بهويته، مع استيعابه لعلوم العصر، واستفادته من الجهود الإنسانية المبدعة الحديثة في مجالات الحكم والإدارة والخدمات.

ثم نتبنى نموذج "الأهلية" بوصفها نموذجا سياسيا للأمة، للتحول من النموذج الغربي للدولة القومية القابضة، إلى نموذج الأمة الناهضة والدولة الحارسة؛ هربا من الواقع الحالي الذي تسود فيه الدولة الوطنية على مفهوم الأمة الإسلامية، على أن يكون التغيير فكريا اجتماعيا سلميا، من أجل تجنب الصراع مع النظم الحاكمة، والأخذ بفكرة النهضة بوصفها تغييرا للوضع القائم، والعمل على البناء من خلال العناصر الملائمة للواقع وتأسيس عمل النهضة على الواقع الموروث الحاضر[٣٣٠].

التغيير: المبتدأ والفلسفة والهدف:

إن المنظور الإسلامي لتغيير الحاكم ونظامه يقوم على قواعد واضحة، حتى لا تتحول المطالبة بالتغيير إلى ثورات دموية، تنتهي بتمزق الدول، على نحو ما نجد الآن في دولة الصومال، فيما تسمى سياسيا حالة " الصوملة " فقد خرج الشعب لإسقاط الرئيس الظالم محمد سياد بري، فسقط الرئيس ومعه الحكم

(٣٢٩) السابق، ص١٦٧.

(٣٣٠) السابق، ص١٨٦، ١٨٧.

كله، وتحولت البلد إلى صراعات سياسية، قبلية في جانب منها، وفكرية في جانب آخر؛ بين جماعات جهادية وتكفيرية في جانب آخر، واستقل الجزء الشمالي ليكون دولة جديدة، وضاعت الدولة، وباتت السلطة في أيدي جماعات مسلحة، تتحكم على الأرض في الناس، ناهيك عن التدخل الأجنبي، الذي جعل الصومال ساحة للصراع الدولي.

إن إشكالية الإمامة والخلافة من أكثر الأسباب في تاريخ الأمة المسلمة في الخروج على الحاكم، وقد أوضحت الشريعة قواعد عديدة في هذا الأمر، تشمل فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروطه وآدابه، وأن تغيير المنكر باليد له سبل معروفة، والحاكم يطاع في المعروف، ويعصى في المنكر دون الخروج عليه، فالطاعة محرمة في المعصية وواجبة في المعروف، وتحريم منابذة الحاكم بالسيف. وفي الوقت نفسه لابد على الأمة إذا وجدت انحرافا لدى الحاكم أن تنصحه، وترشده، وتسد النقص الموجود، ما دام لم يظهر كفرا بواحا، فحفظ العدل وتحقيق السلام والأمان والرفاهية لا تتم بشخص وإنما بإعمال الأمة لواجباتها[٣٣١].

ومن هنا، فإن التغيير لابد أن يكون مجيبا عن سؤالين: هل وسائله شرعية؟ وهل راية التغيير المرفوعة إسلامية أو شعاراتها تتفق مع الإسلام أم رايات أخرى تنتصر لطائفية أو مذهبية أو عصبية؟ وفي حالة الإجابة عن هذين السؤالين، يكون موقف المسلم من المشاركة في التغيير.

فأولويات التغيير لابد أن تكون واضحة لدى العالم الشرعي والداعية والمسلم، ويحرص عليها، وتتبلور حول إخلاص النية لله تعالى، وإعلاء راية أن الدين كله لله. ثم إصلاح المعتقد من الأفكار الضالة، وجعلها على العقيدة الإسلامية الصافية، فكم من رايات رفعت للتغيير، وكانت عقائدها منحرفة، أو تعود لجماعات متشددة، لا تفهم التدرج، وتتبنى التعجل، دون أدنى فهم لنفسية الأفراد، التي لا

(٣٣١) الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي، د.جمال الحسيني أبو فرحة، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٠٢، ١٠٣.

تتبدل في يوم وليلة، فما بالنا بنفسية المجتمعات؛ مما يقتضي عناية المصلح بإصلاح سرائر القلوب، وتغيير بواطن النفوس، لا أن يكون إصلاحا ظاهرا، كأنه زينة سرعان ما تتلاشى أو تسقط، ومن أجل ذلك لابد من تقديم الأيسر على الأصعب، وأن تكون المصلحة العامة مقدمة على غيرها من المصالح، وأن يبدأ كل داعية ومسلم وعالم بنفسه، فلن يأتي التغيير على أيدي المنافقين أو الكسالى القاعدين، أو الطامحين لمنصب أو جاه أو شهرة، دون محاباة لشخصيات بعينها، فالهدف نهضة الأمة، التي تبدأ بإيجاد جيل واع فاهم، ونشر فكر راق بين الناس، يعرّفهم بهموم الحاضر، والأمل في المستقبل(٣٣٢).

فعندما يكون التغيير ناتجا عن قاعدة شعبية وحاضنة مجتمعية، تساند دعاته، وتتوحد خلفهم، وتساهم في نشر وعي عام يسود بين الناس؛ سيكون تغييرا مُتَقبَّلا، فليست كل الرايات المرفوعة تتوخى الخير، وإن توخت الخير فقد لا تجد قبولا شعبيا، أو أن رافعيها ليسوا أمناء عليها أو أنهم غير جديرين بها.

وهذا لا يعني القعود أو الاستسلام لواقع حالي فيه مساوئ، بالعكس، إن التغيير للأفضل وإصلاح العوج هو لب حياة المسلم، فمن القواعد الأصولية المعروفة:

" تدبير المسلمين في جلب مصالحهم، ودفع المفاسد عنهم "، فرعاية مصالح الناس ودفع الأضرار عنهم أولوية وغاية(٣٣٣). فهناك أخطاء سقط فيها دعاة التغيير من الشباب والدعاة المعاصرين الذين أخذتهم الحماسة والاندفاع، على النظر إلى المبتدأ والعاقبة، فانحرفت بهم السبل، لأنهم قدموا ما حقه التأخير، وتبنوا ما هو منكر أو مخالف للشريعة أحيانا، دون انتظار رأي العلماء في ذلك، وسارعوا إلى إزالة الفسق وهم لا يعرفون فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي جانب آخر، فبعضهم صار وراء دعاوى غربية، وتأثروا بالفكر العلماني، ورفعوا

(٣٣٢) انظر: فقه أولويات الإصلاح والتغيير، د. وليد محمد عبد الله العلي، كتاب أبحاث مؤتمر: الإصلاح والتغيير رؤية شرعية، وزارة الأوقاف، الكويت، يناير ١٤٣٤هـ، ٢٠١٢م، ج٢، ص٦٠٨-٦١٨.

(٣٣٣) الأولويات في الإصلاح والتغيير، إسماعيل بن غصاب بن سليمان العدوي، الكتاب السابق، ص٦٤١.

شعاراته، ظانين أنه ذو تربة إسلامية أو أنه يتفق مع الإسلام[٣٣٤]، أو أن الشعب سيقبله، وكما رأينا في بعض الثورات العربية، مشى الشباب الثوري الغض، وراء شخصيات سياسية، نادت بالديمقراطية وحقوق الإنسان، وسرعان ما تطورت الأمور، لنكتشف خبث حاملها، وكفره بمبادئها، وفساد تاريخه، وهروبه عند اشتداد الأمور، فضيّع من وثق به، وآثر السلامة، وزيف وعي الكثيرين. ومن هنا فلابد من النظر إلى التغيير وفق أمرين: المبتدأ، هل هو شرعي ؟ والعاقبة هل هي مفيدةٌ بنّاءة ؟

معضلة غياب الفقه السياسي الإسلامي (الأبعاد التاريخية):

عندما نتخذ الشريعة منظورا لعلوم السياسة، سنجد أنها تفرق بين نوعين من السياسة: الأول السياسة الشرعية وتعني: حمل الكافة، أي جميع الناس على مقتضى النظر الشرعي، والخلافة ونظام الحكم يقوم على حراسة الدين والدنيا معا. أما السياسة غير الشرعية فهي: السياسة التي تحمل الناس على مقتضى النظر البشري إلى المترجم من الدساتير والقوانين الوضعية، لتكون بديلا عن الشريعة الإسلامية، ومغايرة لها، وهذه السياسة ترفض السياسة الشرعية، وتعلنها صراحة أنها سياسة لا دين لها، أي سياسة جاهلية[٣٣٥].

المقصود بالفقه السياسي الإسلامي هو: الفقه الدقيق لشؤون الأمة الداخلية والخارجية، وتدبير هذه الشؤون ورعايتها في ضوء أحكام الشريعة وهديها، ويتفرع عن هذا المفهوم تعريف للرجل السياسي بأنه: الشخص المهتم بشؤون الأمة، والتي يدركها بصواب بدقة فهمه، ويعالجها بصواب رأيه وفكره. أما السياسي المسلم فهو الملتزم بالإسلام، والذي يعالج شؤون الأمة من وجهة نظر الإسلام، وحكم الشرع[٣٣٦]. وهذا يجعله ينأى عن خداع السياسة، وتآمرات الساسة ووعودهم. فالسياسي المسلم لا يعرف إلا أن يبرّ بوعوده، وأن تكون بوصلته في

(٣٣٤) السابق، ص٦٤٥-٦٤٨.

(٣٣٥) الفقه السياسي، د. محمد عبد القادر أبو فارس، دار عمار، عمّان، الأردن، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣، ١٤.

(٣٣٦) الفقه السياسي الإسلامي، د. خالد الفهدوي، ص٧٥.

الحركة مقاصد الشريعة، وقد يتنازل بعض الشيء فيما هو فرعي، وقد يقبل ما هو ثانوي، في سبيل تحقيق غايات عليا. فشتان ما بين ممارسات الرجل السياسي في الواقع، وما بين التنظيرات والأدبيات السياسية الشرعية، فالسياسي المسلم يواجه المتآمر والكذوب والمخادع والمرائي، كما تظهر أمامه عشرات المشكلات اليومية، التي قد تؤخره عما يريد تحقيقه، وقد يجد تخاذلا وعجزا فيمن يثق فيهم، ناهيك عن الإرث الفاسد الذي ورثه ممن سبقوه من ساسة وحكام وتنفيذيين. كل هذا يدعونا إلى أن لا نجلد من يتصدى للعمل العام، عندما يخطئ، أو يتأخر في تحقيق أهدافه، فالتحديات قاسية، والمعوقات شديدة.

وبناء على ذلك، فنحن في حاجة إلى علم حديث يختص بالسياسة الشرعية، يتأسس على التراث الشرعي الضخم في السياسة الشرعية، والذي يتوجه بالبحث في سبل تدبير به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يُقَم على كل تدبير دليلٌ خاص "[٣٣٧].

على النحو الذي نجده في مؤلفات ابن أبي الربيع، وأبي الحسن الماوردي، والفارابي، ونظام الملك الطوسي، وأبي حامد الغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، وغيرهم. فهؤلاء استطاعوا أن يصوغوا مؤلفات تهتم بالسياسة الشرعية، تنوعت ونمت، واتخذت مسارات عديدة. فكان رائد الفكر السياسي الإسلامي هو شهاب الدين أحمد بن أبي الربيع، في كتابه "سلوك المسالك في تدبير الممالك"[٣٣٨]، وقد ظهر كتابه في خلافة المعتصم برؤية شاملة، حيث تحدث فيه عن الأخلاق وأقسامها، وأصناف السيرة العقلية وانتظامها، وأقسام السياسات وأحكامها، وفي القسم الأخير تحدث عن حاجة الناس إلى الدولة، وكان شكل الحكومة في رأيه مقتصرة على الملك / الخليفة الذي يسيّر الأمور، وفق مقتضيات الشريعة، فالدولة مكونة من: الملك، والرعية، والعدل، والتدبير. وكلها نابعة من رؤية

(٣٣٧) السياسة الشرعية ونظام الدولة الإسلامية، عبد الوهاب خلاف، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٠هـ، ص٢١.

(٣٣٨) طُبع الكتاب في القاهرة عام ١٢٨٨هـ، وهي طبعة مجدولة، أي على هيئة جداول، وضعها ابن الربيع.

الإسلام، ومن نظر المؤلف ذاته في الواقع السياسي المعيش في عصره. كما تحدّث مطولا عن واجبات الحاكم، وعمّاله، واحتياجات الرعية للأمان والاستقرار، وكيفية إدارة أموال الخراج والدولة، وصفات القائمين عليها[٣٣٩]. سنلاحظ أن الكتاب لم يحمل تنظيرا، بقدر ما كان إرشادا وتطبيقا، فمبادئ الحكم وأسسه مذكورة في القرآن، وكان لابد من وجود دليل إرشادي يعين الحاكم ومن يتبعه في تنفيذ مهام الحكم، التي جاءت في توجيهات إدارية ومالية، مع ذكر نوعية الشخصيات التي يمكن الاعتماد عليها في ذلك.

ثم يأتي الفيلسوف الفارابي متناولا علاقة السياسة بالأخلاق متأثرا بالفكر الفلسفي اليوناني في تلاقيه مع الشريعة الإسلامية، وقد وجد أن الأخلاق أساس في السياسة والسياسي، ثم تحدث عن نشأة الدولة، وأنواع المجتمعات، فهناك مجتمعات كاملة تقوم على التعاون والتجمع، وأخرى غير كاملة نراها في القرى والمحال والسكك والبيوت، وأن الأمم مختلفة، ومن ثم أقام مدينة فاضلة، على غرار مدينة أفلاطون، موضحا أن المدن متعددة منها: المدينة الضرورية التي يعيش أهلها على الضروري من الحياة فقط، والمدينة البدالة الذي تعاون أهلها على اليسار والثروة، ومدينة الكرامة المكرم أهلها والممدوحين بين الأمم المشهورة، والمدينة الجامعية القائمة على حرية الناس، وكل شخص يتبع هواه، وظهر تأثير الشريعة الإسلامية في نعته لنوع آخر من المدن، مثل المدينة الفاسقة، والمدينة الضالة، في مقابل المدينة الفاضلة التي نادى بها، وجعل الشريعة مركزا للحكم ومنطلقا لها[٣٤٠].

ثم حدث تحول من خلال تأصيل الفكر الشرعي وتوصيف مهام الدولة والخليفة والعمال والوزراء والولاة، في مؤلفات أبي الحسن الماوردي مثل: الأحكام السلطانية، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر، وقوانين الوزارة وسياسة الملك، وغيرها. وتقوم رؤيته السياسية على ستة قواعد: دين متبع، وسلطان

(٣٣٩) الفكر السياسي في الإسلام (شخصيات ومذاهب)، مرجع سابق، ص٢٠٠ ـ ٢٢٩.

(٣٤٠) السابق، ص٢٤٣ إلى ٢٨٣.

قاهر (قوي)، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح. ثم أشبع فكره بتطبيق بناء الدولة[٣٤١].

أما نظام الملك الطوسي (ت ٥٢٠هـ) وكتابه " سياسة نامة "، فيشمل مواعظ للملوك وصفات السلطان وواجباته، وكذلك الوزراء والجلساء والجند والأموال، ولم يشترط المؤلف أن يكون الحاكم للدولة المسلمة عربيا، بل يمكن أن تكون جنسية الحاكم (الملك والسلطان ومن حكمهما) للدولة المسلمة[٣٤٢]، وربما كان متأثرا في هذا الرأي من ظروف زمانه المعيش، حيث ضعفت الخلافة العباسية الثانية في بغداد، وظهرت ممالك إسلامية عديدة، شرقا وغربا وجنوبا وشمالا، في أنحاء العالم الإسلامي، وكثير منها كان على شعوب مسلمة غير ناطقة بالعربية، مثل الدولة الخوارزمية في وسط آسيا، أو كانت شعوبا عربية مسلمة، ولكن يحكمها أناس من أصول غير عربية، مثل دولة السلاجقة في العراق، ودولة المماليك في مصر. فالقضية أن يكون الحاكم مسلما، قائما بواجباته في الحكم، مطبقا أحكام الشريعة، ومدافعا عن المملكة ومواجها الأعداء، وكان في زمانه التتار والصليبيين وغيرهم.

ثم جاء أبو حامد الغزالي، متحدثا عن نظرية الإمامة ووجوب نصب الإمام، من يتعين من سائر الخلق لأن ينصّب إماما، وعقيدة أهل السنة والجماعة، ونموذج الخلفاء الراشدين، ثم أكمل ابن تيمية المسيرة، في ضوء علوم الشريعة الإسلامية، لجعلها ترتكز على الكتاب والسنة، معززا الشورى، وأهمية الولاية، وأداء الأمانات وتنفيذ أحكام الشريعة، وختم الفكر السياسي الإسلام بنظرية ابن خلدون، الذي قرأ تاريخ الحضارة الإسلامية وقيام وسقوط الدول، وتأثير العوامل الجغرافية على السياسة، ونظرية العصبية، ونظام الملك عند ابن خلدون.

والنظرة الشاملة لتاريخ الفقه السياسي الإسلامي، تأخذنا إلى أن الفقهاء امتلكوا أفقا سياسيا واسعا، بعضهم كان مرتكزا على الفلسفة الإغريقية مثل

---

(٣٤١) السابق، ص٢٨٧ – ٣٠٠، وأيضا كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، وغيره.

(٣٤٢) سير الملوك أو سياسة نامه، نظام الملك الطوسي، دار المناهل، بيروت، فصول متعددة من الكتاب. وانظر أيضا: المرجع السابق، ص٣٣٧ – ٣٤٢.

الفارابي، والآخر كان مرتكزا على الشريعة الإسلامية محاولا أن يعيد الحكم إلى حماه ومنابعه الشرعية، بالنظر إلى كون نظام الحكم مهمته التمكين للشريعة الإسلامية ومقاصدها مثل ابن تيمية، وهناك اتجاه يوصف ويحدد ويضع مواصفات الخليفة ومعاونيه كما نرى في كتابات الماوردي، وهناك القراءة الشاملة لتاريخ نظم الحكم في الإسلام وحضارته محاولا أن يفسرها في ضوء معطيات الطبيعة البشرية، غير غافل عن كون الشريعة أساسا للحكم، أي أن القدماء كان لهم تنوعا محمودا في مسيرتهم الفكرية، في ضوء ظروف مجتمعاتهم التاريخية ونصيبها من الحضارة.

أسباب تعطل الفقه السياسي الإسلامي :

إن السؤال المحوري الآن: ماذا عن الفقه السياسي المعاصر؟ وما أسباب تعطله؟

وللإجابة عن هذا السؤال، لابد أن نلاحظ أن الكتابات السياسية الإسلامية اتخذت في العصر الحديث اتجاهين: الأول اتجاه تقويضي بهدف إسقاط الخلافة والنظام الإسلامي كله، كما وضحت في كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، والاتجاه التبريري الذي يبرر نظام الحكم القائم، والمستمر على مدار التاريخ، كما في كتاب محمد المبارك وعنوانه "نظام الإسلام .. الحكم والدولة"، وفي المقابل قام العلماء والمصلحون والدعاة بالذود عن نظام الحكم الإسلامي من خلال كتابات كثيرة ومتعددة، ضد هجمة العلمانيين والمتغربين، واعتمدوا في ذلك على رؤية توفيقية تدافع عن الموروث التقليدي، وفي الوقت نفسه، تجتهد في التوفيق بين الأصول الإسلامية، ونظم الحكم المعاصرة، وتقديم قراءة عصرية بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم العصرية الغربية الصائبة، للخروج من مأزق التحصن بالماضي والتحجر عند مقولاته، وتجسير الفجوة في حركة التنظير الفقهي(٣٤٣).

(٣٤٣) الفقه السياسي الإسلامي، د. خالد الفهدوي، ص١٠٠، ١٠١.

أما أسباب غياب الفقه السياسي الإسلامي فتتمثل في عوامل عديدة، منها: غياب الواقع الإسلامي المعيش في نظام الحكم على أرض الواقع، والذي كان يتأمله الفقيه ويواكبه بالاجتهاد والتوصيف والنصح، في الوقت الذي اتبعت فيه الدول العربية والإسلامية شكلَ الدولة الغربية الحديثة، مع هجمة من الأفكار العلمانية السياسية، دون ردود وتقييمات واضحة ومرتكزة على تجربة لدى الفقهاء، وكذلك كان حال الجامعات ومراكز البحث إما مقتصرا على اجترار القديم أو اجتهادات قليلة، تفتقد تسليط الضوء والتقويم لتجربة نظم الحكم المعاصرة، ومدى نجاعتها في حل مشكلات الدول العربية والإسلامية، وهل يمكن الاستفادة من التراث السياسي الإسلامي.

كما نجد مظاهر للصراع الإسلامي- الإسلامي، مذهبيا (شيعيا- سنيا)، أو بين علماء السلطة والعلماء المستقلين، أو بين متغربين وشرعيين، بجانب صعود النزعة التكفيرية لدى بعض قطاعات الشباب والتي ترى أن كل ما هو وافد مستورد كفر، ولابد من التمسك بالتراث الإسلامي وإحيائه كما هو، أيضا عدم وجود تمازج بين النخبة القائدة والموجهة وبين رغبات الشارع، فالنخبة مشتتة، والشارع متحمس دون علم، في الوقت الذي يغيب فيه ملامح مشروع حضاري إسلامي[٣٤٤].

هذا، وهناك أسباب علمية، تختص بالبنية العلمية الشرعية المعاصرة، حيث نرصد أن الفقه السياسي الإسلام في تاريخه انتصر للملك العضود، كأمر واقع، وراح يتعامل معه، وهذا تم توارثه في عصرنا، خصوصا في الدول ذات الطبيعة الملكية الوراثية أو الدول المستبدة، مما أدى إلى تعطيل التفكير في أشكال أخرى للحكم، فالواقع فرض نفسه وقبله علماء الشريعة، وفي نفس الوقت فإن هناك انهزامية نفسية، نتجت عن كم هائل من الأبحاث والمؤلفات الغربية الاستشراقية التي أفلحت في إنتاج أجيال من الباحثين المحملين بفكرهم؛ غير الواعين بتراثهم[٣٤٥].

---

(٣٤٤) السابق، ص١٠٤، ١٠٥.

(٣٤٥) السابق، ص١٠٦، ١٠٧.

إن الاتجاه الذي نتبناه، يسعى إلى التقريب بين النظام السياسي الإسلامي والديمقراطي الغربي، مع وجود المقارنة بينهما، بهدف تحقيق أمرين: أولهما: التعريف بالنظام السياسي الإسلامي، والثاني: اعتبار المقارنة هي السبيل لتحقيق هذا التعريف والتقريب، وبيان أوجه الشبه والاختلاف بينه وبين النظام السياسي الغربي، ويعتبر هذا الاتجاه مقابلا للاتجاه الرافض للغرب، عموما ونظامه السياسي خصوصا، كما أنه يريد أن يحول فكرة الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية إلى حوار موضوعي، مستندا إلى فكر محمد عبده الذي أراد تحويل المفاهيم السياسية الإسلامية إلى مفاهيم دينية مدنية، ومن ثم تطور إلى أوجه التلاقي مع الفكر السياسي المعاصر وليس القطيعة التي أرادها الحداثيون أو الرفض المطلق الذي أراده التقليديون(٣٤٦). إن هذا الاتجاه ليس توفيقيا، بين القديم (التراث) وبين المعاصرة (الحكم الراشد)؛ كي لا يتبادر إلى الذهن أي فهم ملتبس، وإنما نحن نقرأ الحكم الراشد وننظر فيه بوصفه من ثمرات الإبداع الإنساني في مجال السياسة والتنمية ونهضة الشعوب، لأن الإسلام أعطانا مبادئ عامة، وقيما رفيعا، ومقاصد جليلة، وترك للمسلم الاجتهاد في تطبيق كل هذه المنظومة الرفيعة، بأي نظم كانت، فلا بأس من الاستفادة من أي محاولات بشرية أثبتت نجاحها، بعد تطعيمها وتأصيلها بالمنظور الإسلامي، لأنها آليات يمكن تطويعها كما نشاء، ووفق أية مرجعية.

فمثلا العدالة الاجتماعية، مبدأ إسلامي لا خلاف عليه، فالإسلام يحارب الفقر، والعوز، لما يترتب عليه من كوارث تدمر النفس الإنسانية الفردية والمجتمعية؛ نجد أن الحكم الراشد يوفّر آليات وبرامج اجتماعية واقتصادية، تدفع الناس جميعا للعمل، وتضع على الدولة مسؤولية مواجهة الفقر، بالمساعدات الاجتماعية الثابتة، والحماية من الاستغلال، وتوفير الخدمات الصحية والتعليمية

---

(٣٤٦) الفقه السياسي الإسلامي المعاصر، اتجاهاته وقضاياه ومشكلاته، حسان عبد الله، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، عمان، شتاء، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، ص٢٤٢.

والتثقيفية، ولا تترك الشعب ألعوبة في أيدي الشركات الرأسمالية، والقوى المستغلة التي تتاجر بدماء الناس.

إذن لدينا آليات وبرامج، وما علينا إلا تطبيقها، مع إشباعها بروح الإسلام ومبادئه، بأن هذه الآليات ستحقق المبتغى منها، كما لابد من النظر في حالة كل قطر عند التطبيق، لأن منظومات الحكم الراشد مرنة، يمكن أخذ بعضها، وترك الآخر، حسب ظروف كل بلد، المهم تحقيق الهدف المبتغى، فلا يكون التطبيق شكليا، يهدر الأموال والطاقات والجهود، ولا ينتفع به إلا فئة بعينها، وتتم المتاجرة به سياسيا.

كما يمكن لكل قطر مسلم أن يبدع في تجربة تطبيقه، ويضيف للجهود الإنسانية ما توصل إليه وأنجزه، والعالم المعاصر فيه مئات التجارب الرائعة، التي استطاع مبدعوها أن يحققوا النهضة والتقدم لبلادهم، دون اقتراض خارجي، يرهن مستقبل الوطن وحاضره للبنوك العالمية، ودون أي استغلال للناس بأي شكل كان.

ولاشك أن هناك فكرا سياسيا متطورا خلال قرن مضى في عصرنا الحديث، هو ثمرة اجتهاد المصلحين والدعاة وعلماء الشريعة، ولكنها جهود حماسية، تحتاج إلى المزيد من التأطير والإجراءات، لأن الكثير منها كان في دائرة التنظير الفكري، وهذا ما ترصده كثير من الدراسات التي تناولت الفكر السياسي المعاص، فقد خلت من بناء معرفي نظري متكامل، يعبر عن رؤية متسقة متماسكة، وقلّت النصوص السياسية التي تتسع لهذا اللون من التفكير، وبعض الكتابات السياسية الإسلامية كانت تكرارا لمعارف رتيبة في مقدماتها وفي تصوراتها المفاهيمية، وفي أنماط التخريج والاستدلال والتقرير، ومالت إلى تكثيف "الشحنة الإيديولوجية أو الفكرية" على حساب التوصيف الدقيق، وهذا عائد إلى الحاجة الضاغطة على المصلح والداعية في توفير إجابات حول أسئلة ملحة من الناس حول المستجدات السياسية، خصوصا في فترة الاحتلال الأجنبي وضعف ثم سقوط الخلافة العثمانية، مما يدل على عدم استيعاب هؤلاء المجددين لفكر

الدولة والسياسة الجديد، مع تسجيل ملاحظة أن الفكر السياسي الإسلامي القديم لدى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم والماوردي وابن خلدون أكثر نضجا من الطروحات المقدمة في العصر(٣٤٧)، وهذا يعود في رأينا إلى طبيعة المرحلة التي عاشها هؤلاء المفكرين، من أمثال : جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وغيرهم، فجلُّ ما يمتلكونه في هذا العصر وهو نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هو تراث إسلامي ضخم يرصد حالة الدولة والخلافة في عصور سابقة، كانت الخلافة قائمة ومزدهرة والفقهاء يواكبونها بالرأي والفتوى، بعكس العصر الحديث، حيث كانت الخلافة العثمانية في أواخر عقودها، والعالم الإسلامي ضعيف، محتل، مفكك، والجهل مخيم على العقول، والأمة في حالة تخدير وتغييب للوعي بفعل مفاهيم خطأ مستقاة من التصوف المبتدع، والأهم عدم وجود تطور معرفي كبير، من خلال الدراسة الواعية للفكر السياسي الغربي الحديث، وإنما كانت أفكارا عامة متناثرة في الساحة، تنادي بشعارات ومبادئ، فلم يكن الأمر وضوح رؤية، بل نقصا معرفيا وتطبيقيا.

لقد كان النقص المعرفي والعلمي واضحا لدى الجيل الأول من المصلحين والمجددين المسلمين، "حيث لعبت ظروف السياسة وانخراط رجال التيارات الإصلاحية والإحيائية في معاركها، ضد السعي إلى تطوير المعرفة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وإرفادها بالمسألة السياسية، وبمسألة الدولة تحديدا .. فلجأوا إلى الانتقائية والتكرار الجاهز، الأمر الذي أدى إلى إهمال مطالب المعرفة إهمالا كاملا، فارتفعت الإيديولوجيا، مقابل هبوط متزايد لمؤشرات المعرفة. وكان الإنتاج النظري، يتزايد مع الأيام، أي مع تزايد ضغوط السياسة وحاجات الواقع ومطالب الممارسة(٣٤٨). في ضوء اشتداد وتيرة الخطاب العلماني الصريح، من قبل المثقفين العرب، والجهر به، وعدائهم الواضح للفكر الإسلامي، وهجومهم

---

(٣٤٧) الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، د.عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، ص ٢٧٦،٢٧٥.

(٣٤٨) السابق، ص٢٧٧.

على الأزهر، والتعلق الشديد المعبر عن الانبهار بالحضارة والثقافة الغربية، خاصة بعد سقوط الخلافة في تركيا وتحوّلها للعلمانية[٣٤٩]، فكان جلّ اهتمام المفكرين والعلماء المسلمين هو التنبيه على خطر هذا الفكر، وتعارضه الواضح مع الشريعة الإسلامية، فأصبح الخطاب الإسلامي خطابا مدافعا ضد الهجوم العلماني، بضاعته أفكار وشعارات نظرية، دون وجود اجتهادات فكرية إسلامية جديدة، وإن وُجِدت فإنها آراء وفتاوي متفرقة، تنحصر في إجابات عن أسئلة حول مستجدات في الحياة الحديثة مثل البنوك والتأمين والسفر لأوروبا والحجاب، بينما استند التيار العلماني إلى تجارب الدول المتقدمة المستعمرة. فكان المشهد يدعو للرثاء، دعاة الإسلام خطابهم تراثي، ومراجعهم قديمة، ورؤاهم متفرقة، لا يجمعها رؤية متكاملة تنافس المطروح على الساحة، والنموذج المطروح سقط أمام أعينهم وهو الخلافة الإسلامية، أمام هجوم علماني من يسار أو يمين، مؤيَّد من القوى الاستعمارية، ومن شايعها من الأحزاب والحكومات، في مجتمعات تعاني فقرا وتأخرا واستعمارا وتراجعا على كل المستويات.

إن شرط الوعي المعرفي المتكامل غاية في الأهمية من أجل اكتمال التنظير، ووضوح الرؤية، وهذا لا يتحقق إلا ضمن حركة نهضة علمية وفكرية تجتاح الأمة، ولا تتوقف على أفراد أو جماعات محدودة العدد، مع وجود قنوات شرعية تسعى إلى توصيل هذه الأفكار إلى صانع القرار، لكي تجد حظها من التطبيق؛ حتى تختبر، ونرى مدى تقبل المجتمع لها، لأنها في النهاية جهود بشرية، يمكن تعديلها أو إلغاؤها أو تطويرها، أو الإضافة عليها، أو الاقتباس من الأمم الأخرى؛ دون أن يظن بعض المتحمسين للفكرة الإسلامية أن هذه الاجتهادات يقينيات، بل هي اجتهادات نظرية، ومن خلال التطبيق تم تطويرها، ومن ثم تعميمها.

---

(٣٤٩) السابق، ص١٥١. ولنراجع مثلا كتابات سلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وطه حسين، لنعرف حدة الهجوم.

أوعية شرعية معاصرة لفقه سياسي جديد :

إن الاجتهاد الفقهي الجديد الذي نحتاجه، لابد أن يكون مجيبا عن أسئلة ونقاشات عديدة، من واقع المسلم اليوم، وواقع الدول والأمة الإسلامية، ويمكن بلورته في نقاط، تمثل منطلقات ينبغي أن يضعها المفكرون والمجتهدون والدعاة في حسبانهم:

أولها: تحديد علاقة المسلم الفرد مع أمته المسلمة أولا، ثم مع وطنه الذي يعيش فيه، وكيفية الانتماء إليه، وكذلك علاقته نحو المؤسسات التي يعمل فيها، والتي قد تحتوي على تنوع مذهبي واجتماعي وديني، وكذلك نحو القواعد المشتركة مع أمم الأرض قاطبة؛ كيف سيعامل شعوبها، وفيما يكون التعاون ومجالاته.

ثانيها: تأصيل قواعد منهجية للأمة، في فقه التغيير والتمكين والاستخلاف.

وهي مفاهيم نابعة من أسس الإسلام تشريعا وأصولا وفقها وعقيدة، فلابد من التغيير لأوضاع المسلمين وفكرهم اليوم، في ضوء المستجدات العصرية، وبما يتفق مع هوية الأمة، والذي سيقودها حتما إلى التمكين بمعنى النهضة، والاستقرار، والتقدم، واحترام سائر الأمم والشعوب لها، وحماية حدودها وأقطارها من الاستعمار بكافة صوره، سواء بالاحتلال المباشر، أو بنهب الثروات عبر الشركات متعددة الجنسيات، وتخليص القرار الوطني من الهيمنة الأجنبية، لنصل في النهاية إلى تحقيق الاستخلاف في الأرض والذي يعني إقامة الشريعة الإسلامية: هوية، وقوانين، ووحدة بين المسلمين.

ثالثها: تأصيل قواعد الأمة المسلمة في التعامل مع الأمم الأخرى المحاربة لنا، وكذلك الأمم المسالمة، بعيدا عن نظرية المنفعة الضيقة التي تقاس على الوطن الصغير وليس الأمة كلها. وهذا من نواتج تقسيم الأمة على أسس قومية أو قطرية، فصارت الحدود المصنوعة مقدسات، وتغيرت الولاءات، وتباينت الانتماءات.

وهو يتطلب فقها جديدا، يضع في حسبانه واقع المسلمين في العالم، فهناك دول ذات أغلبية مسلمة، ودول أخرى فيها أقليات مسلمة، وعلينا أن نحافظ على مصالح المسلمين في كل هذه الدول، لا أن تتغلب المصالح الضيقة على حساب الجاليات المسلمة، فلا يقال إن السياسة بلا دين ولا أخلاق، وإنما هي مصالح فقط، بما يعني أن يدفن المسلمون رؤوسهم في الرمال، وهم يرون صراخ أقليات ومضطهدين مسلمين في بعض دول العالم، يعانون من طمس هويتهم، ويتعرضون للظلم والقهر والطرد (مثال اضطهاد الروهينغا المسلمين في ميانمار من الأغلبية البوذية) . والواقع يشير إلى تحرك الدول الكبرى ومناصرتها للأقليات المسيحية واليهودية في العالم، ويمكن أن تتحرك أساطيل وحاملات الطائرات من أجلهم، أي أن البعد الديني حاضر في السياسة الدولية، وتتبناه الدول الكبرى، تحت مسمى حقوق الإنسان، في الوقت الذي يتعامى فيه محللون سياسيون عرب ومسلمون، عن قضايا المسلمين ومشكلاتهم، تحت رؤى قومية، أو قطرية، أو أن الأمر لا يعنينا.

رابعها : قواعد العلاقات الخارجية للأمة المسلمة مع أمم الأرض، بما يضمن للأمة وجودها وتطلعها كأمة ذات رسالة عالمية.

وهو منحى غاب كثيرا، بفعل التشرذم الحادث في واقع الأمة، فجنح التفكير إلى قضايا محدودة، وليس ضمن دائرة العربية والإسلامية، والكارثة أن هذا انعكس على المفكرين والباحثين، والأمر ليس وليد اليوم، وإنما يمتد لعقود سابقة، فبعد سقوط الخلافة العثمانية، أضحى المفكرون ينظّرون في دائرة القومية العربية، خاصة بعد صعود دعوى القومية العربية، وتبني أقطار ونظم عربية لها، وتوازت مع دعوات قومية مناظرة لدى الشعوب الإسلامية مثل القومية الطورانية في تركيا، والقومية الفارسية في إيران، بجانب القوميات الأخرى مثل: الكردية، والأمازيغية. ومع اشتداد الفرقة، وتعاظم الخلافات، صار التفكير على أسس قطرية بحتة، وتلاشى التفكير ضمن دائرة رحبة تأخذ في حسبانها الرابطة بين الشعوب المسلمة في قارات العالم الثلاث (آسيا وأفريقيا وأوروبا)، وكذلك الجاليات والأقليات المسلمة في مختلف دول العالم. وهناك بالفعل

كتب ودراسات كثيرة تناولت فقه الأقليات وفقه المغتربين، ولكننا نحتاج إلى تطوير الخطاب الإسلامي والدعوي، ليعرف كل مسلم أنه ينتمي إلى أمة كبرى، كي لا يذوب في واقع العولمة، ولا في ثقافة الدول التي يعيشون فيها.

وهذا ما يجب أن يعيه المفكرون والباحثون المسلمون، ليكون التفكير في السياق الحضاري والثقافي العام للمسلمين في العالم، بحدود تمتد من الأطلسي غربا، إلى وسط وجنوبي آسيا شرقا، ومن مرتفعات طوروس شمالا، إلى وسط أفريقيا جنوبا، على أن يتم تطوير الخطاب الفكري والثقافي والحضاري، ليدرك كل مسلم، أن هناك أخوة له متعددي الأعراق، والألوان، والأقطار، ولكن يلتقون على عقيدة واحدة، ويتوجهون لقبلة واحدة، ويصومون شهرا واحدا، ويجمعهم تاريخ واحد، وجغرافيا متصلة، وتزخر بلادهم بموارد هائلة، تنتظر عقولا وجهودا مسلمة لاستثمارها.

كما يجب أن يترسخ في وعي كل مسلم أن الإسلام ليس دينا يؤدي شعائره فقط، وإنما هو أخلاق وقيم وسلوكيات، عليه أن يلتزم بها، ليكون مثالا حيا أمام الشعوب والأمم الأخرى، فيكون خلقه وعلمه وسلوكه خير سفير للإسلام. وأيضا على الدعاة والمفكرين والمسلمين عامة؛ فهم أبعاد الإسلام الحضاري، والاطلاع على عطاء المسلمين الحضاري قديما، وأيضا مساهماتهم الحضارية حديثا.

خامسها: قواعد التعامل والتعايش داخل المجتمع المسلم الواحد، بهدف الوحدة والتكامل؛ النابعينِ من التعدد والتعايش .

والأمر لا يقتصر على الخلق الطيب في التعامل داخل المجتمع الواحد، وإنما يجب أن يشمل ترسيخ مفاهيم وأخلاق وسلوكيات جديدة من مثل: الوحدة الوطنية بين المسلمين وغير المسلمين، ما داموا يحملون جنسية الوطن الواحد، ومنع كل مسببات الفتنة المجتمعية والاجتماعية، ومنع احتقار الجنسيات الأخرى، خاصة في المجتمعات التي تعمل وتقيم فيها جنسيات مختلفة (مثل المجتمعات الخليجية)، ونبذ التعصب بكل أشكاله (العرقي، والقبلي، والعشائري، والجهوي..)، وكذلك الحفاظ على الممتلكات العامة، وعدم إهدار

موارد الوطن، وأن تكون الكفاءة هي المعيار الأول في تقييم الفرد، ونبذ أية أسباب أخرى للتقييم؛ مما يتطلب تحديثا في الخطاب الدعوي الإسلامي، يوازيه وعي كامل لدى أبناء المجتمع، فلا معنى لأن يقال كلام في المسجد، عن التسامح والتعايش والاحترام، تخالفه الممارسة الفعلية خارج المسجد من قبل المسلمين أنفسهم، في ازدواجية نشهدها في مجتمعاتنا، وتهدد أية تنمية ونهضة حقيقية، فالأمم لا تنهض على تمايزات وتعصبات، وإنما على مساواة وعدالة ومسامحة.

سادسها: قواعد التعامل مع الحضارات الأخرى تأثرا وتأثيرا.

وهو فقه عظيم، نحتاج إليه بشدة، لنعرف كيف نتعامل مع الأمم الأخرى ذوات الحضارات الكبيرة، لنخرج من دائرة الانبهار والاستلاب الحضاري، إلى دائرة الوعي الحضاري، بذاتنا أولا، ثم بحوارنا مع الأمم والحضارات الأخرى ثانيا، على أن يكون موقفنا موقف الند، الذي يعتز بهويته، ويستفيد من إبداعات الآخرين ومنجزاتهم.

سابعها: قواعد التعامل مع أهل الأديان الأخرى، وفق فقه أهل الذمة وحقوق المواطنة، والتعايش الإنساني [٣٥٠].

فقد رأينا لعب قوى الاستعمار الغربي بورقة الأقليات غير المسلمة في مجتمعاتنا، ونشر انطباعا مفاده أن الإسلام ينفي ويقصي أصحاب الديانات الأخرى، وهي تهمة زائفة، تُدحض بسهولة ويسر، ولكن المشكلة في وعي المسلم أولا بسبل التعامل مع أهل الكتاب، أو حتى غير الكتابيين من أصحاب الديانات الوضعية، خاصة الذين يعيشون منهم على أرض الوطن، ويتساوون في الحقوق والواجبات، مما يوجب ضرورة تعليم فقه المواطنة، بكل الاجتهادات المعاصرة المتصلة به، فلا يزال بعض الإسلاميين لا يعون بشكل دقيق بعض المصطلحات الشرعية، التي قد تحدث التباسا لدى الأقليات غير المسلمة، مثل الجزية، دون فهم أنها ضريبة في مقابل الدفاع عن أهل الذمة، وليست امتهانا لهم. وهناك

(٣٥٠) انظر تفصيلا في هذه النقاط: الفقه السياسي الإسلامي، د. خالد الفهودي، ص٩٠، ٩١. (بشرح وتفصيل من جانبنا).

بعض العلمانيين يصطادون في الماء العكر، عندما يستدعون فتاوى صدرت إبان الحروب الصليبية، حول التعامل مع النصارى واليهود، المتعاملين مع الصليبيين، وينزعونها من سياقاتها التاريخية، ويعممونها على أنها هي فقه أهل الكتاب في الإسلام، يأتي كل ذلك ضمن فوضى إعلامية؛ تشوه الإسلام عن قصد، أو تردد كلاما دون فهم، والمحصلة تشويه الإسلام فقها وشريعة.

ثامنها: ربط مفهوم التنمية بالشريعة الإسلامية، فالكثيرون يظنون أن التنمية غير ذات صلة بالأمور الشرعية، ويربطونها - إذا ذُكِر المصطلح - بالخطط والبرامج العلمانية الوافدة من الغرب(٣٥١)، وهذا خطأ، فلا يجب حصر الاجتهاد الشرعي في قضايا الفقه التقليدي أو حتى القضايا الفكرية، فلابد من وجود الفقيه السياسي ذي الرؤية النهضوية التنموية للأمة، فنحن نحتاج - مثلا - إلى من يناقش خطط العمران وقوانينها وكيف تكون مواكبة مع الشرع، فلا تُكشّف عورات البيوت، ويكون هناك فصل بين غرف البنين والبنات، مع مراعاة القبلة في تصميم دورات المياه وما شابه، وليجتهد المهندسون المسلمون في ذلك. ونحتاج أيضا إلى من يفتينا في كيفية استغلال الآثار تنمويا، وشروط السياحة من المنظور الشرعي، وكيفية دعمها بما لا يتعارض مع أخلاقنا من أجل زيادة الدخل القومي . ونحتاج كذلم لمن يقول كلمة الشرع في قضايا الأسرة ومشكلاتها، وكيفية تربية الأولاد، وإكسابهم المهارات، فلا تظل تلك المجالات محصورة على خبراء أجانب بمرجعيات غربية. صحيح أن هناك من الفقهاء والعلماء من تناول ذلك، ولكن شتان بين التناول في إطار تنموي نهضوي للأمة والوطن، وبين الفتاوى والنظرات والآراء الجزئية، والفقيه إذا وضع البعد النهضوي سيجود بالكثير، وسيمدّ صانع القرار الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بخلفية معرفية إسلامية متجددة، وسيجعل الرؤية الإسلامية حاضرة في كل قضية.

---

(٣٥١) بحث: إشكال الإسلام السياسي بين التعبير الثقافي والدور السياسي، د.نزيه أيوبي، في كتاب: الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي، نزيه أيوبي وآخرون، مركز طارق بن زياد للدراسات، الرباط، ط١، ٢٠٠٠م، ص ١٣،١٢.

تاسعها: النظر في الشرائح الاجتماعية المختلفة في المجتمع والأقليات الإثنية واللغوية والمذهبية والقومية على صعيد دمجها في المجتمع المسلم[٣٥٢]، والتعرف على مشاكلها، وكيف يمكن احتواؤها، بدلا من ترك البرامج والخطط السياسية وحدها؛ تقصي من تشاء، وتقرّب من تشاء. فإعمال الرؤية الإسلامية الرحبة، سيكون له آثار عظيمة، تحتوي الجميع، وإن كانوا من أهل الكتاب، وفي الوقت نفسه؛ مراعاة الشرائح الفقيرة والمحرومة، فلا نريد فقيها يسكت على انتشار الفقر، أو يقترح حلولا تقليدية، ويسكت أيضا على إسراف الأغنياء وسفههم، وهو يشاهد أن هناك من المسلمين من يموت لعجزه عن توفير الدواء.

عاشرها: بحث أوجه التعبير وآليات التغيير في المجتمع [٣٥٣]، فلا يمكن أن ينحصر الأمر فقط في المناصحة الفردية، والنظر في سبل التغيير السلمي والاجتماعي والاحتجاج العلني، وغير ذلك من الآليات التي نراها في عالمنا المعاصر، فمثلا، لا يزال بعض الفقهاء مختلفين حول المظاهرات- بكافة أشكالها- المطالبة بالحقوق، أو المعبرة عن مواقف، دون تفرقة بين مظاهرات سلمية، راقية حضارية، وأخرى بها عنف وتهديد للسلم الاجتماعي؛ علما بأن من سمات المجتمعات المتحضرة الآن أن تعبّر فئات من الجماهير عن مواقفها في تظاهرات تحرسها الشرطة. وأيضا يختلفون حول مؤسسات المجتمع المدني، من جمعيات نفع عام، أو روابط أهلية ثقافية وأدبية وفكرية، وكذلك حول الأحزاب السياسية. ولذا، نقول لابد من أن يحدّث الفقيه ثقافته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويخرج من دائرة الفقه التقليدي، ويواكب المستجدات في القضايا وطوارئ الحياة.

الحادي عشر: النظر في قضايا المستقبل، والتعاطي الإيجابي مع علم المستقبليات، وهذا ميدان مشترك بين العلوم المختلفة، فلماذا لا يتعاطي علماء المسلمين معها؟ على الأقل من باب حفز الإبداع والخيال والتصور! وهنا

(٣٥٢) من أجل تحليل اجتماعي للحركات الإسلامية، جيل كيبل، المرجع السابق، ص٤٦، ٤٧.

(٣٥٣) آفاق الديمقراطية في شمال أفريقيا، ديل إيكليتون، المرجع السابق، ص٦٧.

نقترح أن يكون هناك ما يسمى الرؤية الفقهية المستقبلية، فهناك قضايا علمية تحتاج إلى توجيه مسبق، مثل قضية استنساخ البشر، أو زراعة الأعضاء البشرية بشكل جزئي، أو التعامل مع الروبوتات (الإنسان الآلي) المخترعة على هيئة نساء، فهناك ما يتم تصميمه من أجل إشباع رغبات جنسية في بيوت مخصصة لذلك، وغير ذلك من القضايا.

الثاني عشر: النظر في إمكانية التحول في مناقشة قضايا تطبيق الشريعة الإسلامية في المجتمعات من التطبيق الفوري إلى التطبيق المتدرج أو التطبيق الجزئي وكلها تتصل بالكيفية، وكانت هذه – ولا زالت – من القضايا الحاضرة بقوة في فكر دعاة الإسلام المعاصرين وعلماء الشريعة(٣٥٤)، مما يطرح أسئلة عديدة، فهل الشريعة جاهزة بقوانين معاصرة للتطبيق؟ أم يمكن تشكيل فرق عمل قانونية وتشريعية بحيث يكون الفقيه حاضرا بشخصه وفكره مع القانوني، في مراحل تكوين وصياغة القانون، فلا يعقل أن يتم دعوة الخبراء عند صياغة القوانين والتشريعات، ولا تتم دعوة الفقهاء الشرعيين. وهذا يفتح النقاش على تكوين الفقيه ذاته، فلا نريد فقهيا مقتصرا على ما درسه من علوم شرعية تراثية، مغلقة على قضايا بعينها، ويغيب عنه الكثير من قضايا العصر وهمومه، فإذا حضر أي نقاش قانوني فلا بضاعة عنده، وليس العيب في الشريعة بالطبع، ولكن العيب في ثقافة الفقيه واطلاعه. فكم من الفقهاء من لديهم ثقافة عميقة بالحضارة الإسلامية وفنونها وعلومها فيمكن صياغتها في طروحاتهم الفقهية وآرائهم الشرعية؟ كما نحتاج إلى الفقه الحضاري أيضا، الواعي بتجربة الحضارة الإسلامية الممتدة أربعة عشر قرنا، مما يستدعي النظر في ثقافة العالم الشرعي، وأيضا ثقافة العالم غير الشرعي، كي يعطي الأول للثاني الرؤية الشرعية، ويتقبل الثاني من الأول ما يقول، ويصوغه وفق تخصصه، وتترسخ لديه هوية المجتمع الإسلامية، فيراعيها دوما عندما يضطلع بأي عمل.

---

(٣٥٤) الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، د. عبد الإله بلقزيز، ص١٦٥.

الحكم الراشد و تصوّر مستقبلي للأمة:

إننا نحتاج إلى تجديد وسائل النظر، والاجتهاد لإيجاد أوعية شرعية لمسيرة الأمة والدولة والمجتمع، ومن أجل وضع **تصور شامل** حول شكل الدولة المسلمة وما فيها من مؤسسات وتشريعات وعلاقات، والفكرة المقترحة هنا أساسها النظر إلى الأمة المسلمة، أيا كان موقع دولها الجغرافي ونظامها السياسي ولغتها وقوميتها، هذا التصور يحاول الجمع بين شعوب الأمة في دستور مشترك، يحقق الوحدة الروحية والفكرية والسياسية المأمولة، وفي نفس الوقت يمكن استلهامه في الدول القطرية المسلمة، وهو مجرد تصور، نقترح فيه الجمع ما بين أسس الفقه السياسي الإسلامي، ورؤى الحكم الراشد ومفاهيمه مبادئه وقضاياه وخططه. وقد جاء في أطر عامة، ومن ثم مناقشة قضايا تفصيلية تتصل بمعايير الحكم الراشد.

أولا: محاور التصور المستقبلي:

١) دستور الأمة المسلمة:

فهو من الأسس المهمة لأي تصور مستقبلي للأمة، ونعني الأمة المسلمة كلها، ومن الممكن أن تشتق منه دساتير الدول والأقاليم، ولكنه دستور يجمع الأمة فكريا واستراتيجيا ويكون دستورا مستقبليا لوحدتها، أو على الأقل وضع ملامح لهذا الدستور، يخرج بنا من نطاق الدساتير الحالية السائدة في الدول الوطنية / القومية، والتي تحصر الالتزام فيه بالقانون والولاء للدولة / الوطن، وتقدمه على غيره من الولاءات. والدستور المقترح يكون على هيئة مبادئ، لا يستهدف الدولة، وإنما الأمة كلها، وهو بمثابة الترجمة المكتوبة للأمة وهويتها ووجودها، والمبادئ العامة التي تحتكم إليها، كما يشمل مسألة الشريعة الإسلامية، والقيم الاجتماعية والفكرية والسياسية التي تجمع الأمة، على أن يحدد الالتزامات والقواعد والأدوار السياسية، وتكون الصياغة في صورة جامعة مانعة، وغير إجرائية، وبهذا تتحدد العلاقة بين الأمة والدولة، من أجل يكون النظام العام

واضحا ومحددا، بحيث يسمح بمساحة من حرية الفعل النشط للأمة والدولة، كما يُسمَح بتحديد المسؤوليات والواجبات وأسس المحاسبة، مما يقلل من التنازع بين الأمة والدولة، ويرسخ القيم العليا، ويدعم المشترك الحضاري. فهو يمثّل الوحدة الجامعة للتعدد، والتي تتيح التنوع داخلها في الأعراق والجنسيات واللغات، على أن يكون هذا الدستور لازما، لكل المؤسسات التشريعية في الأمة[٣٥٥]، عندما تصاغ مشاريع القوانين الوطنية، بحيث تأتي مبادئها وموادها لا تخالف الدستور المشترك بين عموم الأمة المسلمة.

فالتشريع الإسلامي من مصادر ربانية، مع اجتهاد العلماء المسلمين، ولكن تظل مهمة إصدار القوانين للأمة، ومن حق الأمة أن تكلّف مَن يمثّلها في مهمة إصدار القوانين والتشريعات، إما بالانتخاب أو بمن يختارهم الحاكم في مؤسساته، فالدستور يقدّم أسسا عامة في التدبير والمرجعية، وفي ضوئها يجتهد الفقيه والنائب والقانوني. وتقوم الأمة المسلمة بمنح سلطة إصدار القوانين إلى الحاكم أو من يختص بذلك من قِبله[٣٥٦]، فالعبرة في القانون أن يراعي مصالح الأمة، ويعبر عن تطلعاتها، لا أن تحتكره فئة بعينها، تفرض توجهاتها ومصالحها أو إيديولوجيتها الخاصة.

٢) قانون المبادئ والإجراءات:

وهو المرحلة التالية للدستور، ينبع منه، ويعبّر عنه، ويُعَد تطبيقا له على أرض الواقع، ويشمل ثلاثة أجزاء: القانون العام، والذي يطبق على الأمة والدولة، وهو قانون العقوبات والذي ينظم حق الأمة الجماعي ويحدد مساحة الممنوع قانونا، ويشمل أيضا مساحة النشاط الأهلي، والوضع المدني في الأمة، ويراعي المرونة لكي يسمح لكل جماعة أو مؤسسة بالعمل، في إطار من التنوع والتعدد.

(٣٥٥) الأمة والدولة، رفيق حبيب، ص١٩٣- ١٩٥.

(٣٥٦) السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة (الوضعية)، دراسة مقارنة، د.ضو مفتاح غمق، منشورات Elga، مالطا، ٢٠٠٢م، ص١٠٥.

والقانون الثاني يأتي بعد القانون العام، وهو المنشئ لمؤسسات الأمة، ويحدد أنواعها، ويقسّم وظائفها، مثل المؤسسة الدينية، ومؤسسات الرقابة والجودة، والمؤسسات الأساسية المرجعية، مثل مؤسسة الخبراء، ومؤسسة الأوقاف وبيت المال، أي المؤسسات الأساسية، والأصلية والرقابية، التي تعتمد عليها الأمة في بنائها السياسي والقانوني والعلمي والمرجعي والرقابي. والقانون الثالث هو المنشئ للدولة، ويحدد كيانها ودورها وكذلك مساحتها ونفوذها ويحدد طبيعة الحاكم الذي يقود المؤسسة، ويعد هذا القانون بمثابة التفويض العام الصادر من الأمة إلى الدولة (أيا كان حجمها)[٣٥٧]. وربما تكون بعض هذه القوانين موجودة في بعض الدول العربية والإسلامية، ولكنها لا تنبع من دستور عام للأمة المسلمة، بحيث تُزال منه أية تناقضات تتعارض مع ثوابت الأمة وهويتها، وتدعم التواصل بين شعوبها.

٣) الأمة مصدر الشرعية:

من الشائع في النظام الديمقراطي أن الشعب هو مصدر السلطات، والمعنى المقصود أن الشعب هو صاحب السلطة الأول، وينتخب من يمثله في ممارسة السلطة. وقد وضعت النظم التشريعية المعاصرة الشعب أساسا تستند عليه الأمة، بشروط محددة فيمن يحق له الانتخاب والترشيح والنيابة عن الشعب، منها: السن والجنسية والأهلية وغير ذلك. ولكن هذا ليس كافيا، فلابد من الانتباه إلى أن فئات الشعب ليست كلها مهتمة بالعملية السياسية، فهناك اللامبالون السلبيون الذين لا ينتخبون أساسا، وهناك المرضى والعجزة والمسافرون، وغير ذلك. ناهيك عن الأطفال ومن لا يحق لهم الانتخاب، فمن يهتم بالعملية السياسية فئات محدودة، وتظل المسألة محصورة في خيارات أعداد معينة[٣٥٨]. وهذا من المآخذ الجوهرية على النظام الديمقراطي المعاصر، علما بأن عمر تلك التجربة لا يتجاوز القرن. مع الأخذ في الحسبان أيضا، أن الكتلة الناخبة يمكن

(٣٥٧) الأمة والدولة، رفيق حبيب، ص١٩٦-١٩٨.

(٣٥٨) السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، ص٦٥.

أن تسقط تحت إغراءات وضغوط مادية أو معنوية أو طائفية، فتأتي بمن يشرّع وفقا لرغبات قوى الضغط.

ولكن في ضوء التجربة الحضارية الإسلامية، فإن الأمة هي مصدر الشرعية، لا السلطة، وشرعية الأمة تسبق السلطة وتؤسس لها، ومن خلال شرعية الأمة تحدد القواعد العامة التي يبنى عليها الدستور والقانون والنظام العام، فتتحدد الأدوار والمؤسسات التي تقوم بهذه الأدوار، كما تتحدد الواجبات وتوزع بين عناصر البنية الاجتماعية والمؤسسية للأمة. وعندما نقول إن الأمة مصدر السلطة، وليس الشعب، فالأمة بنظامها ومؤسساتها وجماعاتها هي التي تمنح الشرعية لرأس السلطة وهو الحاكم، فإذا خالف الشريعة والدستور والقانون، جاز لمن يمثل الأمة سحب الثقة منه، فشرعية الحاكم مستمدة من رقابة الأمة وفاعلياتها عليه، ومدى التزامه بالنظام الشرعي الإسلامي، وتحقيق مقاصده، فإذا خرج عن هذا النظام، يجوز لها أن تحاسبه بعد نصحه، ومن ثم النظر في سحب الثقة نفسها(٣٥٩).

وبعبارة أخرى: فإن الرقيب على الحاكم ليس الشعب فقط، الشعب جزء من الرقابة، وليس كلها، فهناك مؤسسات متخصصة في الأمة، تستطيع أن تحكم على أداء الحاكم وحكومته ومسؤوليه، بشكل مستقل وعلمي، يضع مصلحة الأمة وقواعد شريعتها في اعتباره، ويوعّي الشعب بأسس هذه المصلحة، كي لا تنخدع الجماهير بدعاية أو إعلام، تقف وراءه قوى ذات أجندات خاصة، تخالف مقاصد الشريعة.

مع العلم أن من المآخذ على النظام البرلماني استئثاره بالسلطة، وأن أعضاءه يظنون أنفسهم ملاكا للشعب والقرارات وليسوا نوابا عنه، ويبالغون في التحكم في التشريع أو عرقلة تشريعات لدوافع سياسية أو صراعات إيديولوجية(٣٦٠).

والصورة واضحة بجلاء، عندما نشاهد مواقف التيار اليميني المحافظ ضد الحركات الاجتماعية المناهضة للفقر والإثراء السريع، وكذلك نظرتهم إلى قضايا المساواة وفرض الضرائب على الأغنياء، فهم يعرقلون إصدار القوانين

(٣٥٩) الأمة والدولة، رفيق حبيب، ص٢٠١ - ٢٠٣.

(٣٦٠) السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، ص٦٩.

التي تتعارض مع أجندة حزبهم السياسي، وتتضاد مصالح الفئات الغنية في المجتمع. ذلك أن نواب المجالس التشريعية المنتخبين لا يفهمون نبض الشارع، فهم يتحركون وفق أجندات الحزب أو القوى السياسية التي ينتمون إليها. صحيح أن هناك فرصا للتعبير السياسي وآليات في النظام الديمقراطي، ولكن تظل سلطة اتخاذ القرار بيد الحاكم والبرلمان والحكومة(٣٦١). وعلى الرغم من هذه المآخذ، وغيرها من سلبيات النظام الديمقراطي، فإنها تظل التجربة الأبرز والأنجع حتى الآن في مسيرة الإنسانية، لأنها إذا طُبِّقت جيّدا، فإنها تعزز الحريات العامة والخاصة، وتوجد نظاما قضائيا مستقلا، وترسّخ التبادل السلمي للسلطة، وتفسح المجال للعمل العام وتنشيط المجتمع المدني، وتحدّ من الفساد بكافة أشكاله، نظرا لوجود رقابة فعّالة، وأنظمة للمحاسبة تمنع فساد المسؤول، واستغلال المواطن. ونؤكد في هذا الصدد أن النظام الديمقراطي تتنوع أشكاله مثلما نرى في الدول الأوروبية وكندا والولايات المتحدة، وتختلف في بنيتها وهويتها عن المجتمعات المسلمة، فيتعين علينا إنضاج تجربة انتخابية نيابية؛ تتسق مع مقاصد الشريعة، في مناخ من الحريات وحقوق الإنسان ذات المرجعية الإسلامية.

٤) الاتفاق والإجماع عنوانان لوحدة الأمة:

من الأهمية بمكان طرح ما يسمى بموقف الأمة (شعوبا ونُخَبًا) من القضايا المطروحة على الساحة، سواء المصيرية أو المستجدة في أمور السياسة والتحديات المتعددة التي تواجه الأمة كلها، أو تواجه قطرا من أقطارها، بغية إيجاد مرجعية كبرى للقادة وصانعي القرار، من خلال التعرف على رأي مكونات الأمة وخبرائها وعلمائها وفقهائها فيما يتم طرحه، وبذلك تتسع دائرة النقاش، وتتعمق الرؤية، ولا ينفرد الحاكم باتخاذ قرارات أحادية؛ قد يكون أمامه خيارات أفضل منها، تفيد الأمة، ولا تتناقض مع مصالحها، وأيضا لا تحمّلها خسارة قرار فردي.

---

(٣٦١) مشروع الديمقراطية: التاريخ الأزمة، الحركة، ديفيد غريبر، ترجمة: أسامة الغزولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٤م، ص ١٥٧، ١٥٨.

وهذا يقودنا لمناقشة مفهوم الاتفاق والإجماع، بوصفهما من أهم المبادئ التي تحتاج إليها الأمة المسلمة في واقعها المعاصر، من أجل الخروج من حالة التشتت والتفرق، والوصول إلى تفاهمات في مجمل القضايا الرئيسة. ونعني بالأمة هنا الأمة المسلمة، بكل تنوعها الإثني واللغوي والجغرافي والسياسي، وبامتدادها الجغرافي من الأطلسي غربا إلى الصين والهند شرقا، لأن الإسلام يجمعها كلها برباط واحد، هو رباط الدين والعقيدة والرسالة السامية، وما نتج عنه من تاريخ وثقافة تشترك فيه الشعوب.

إن الاتفاق والإجماع مفهومان إسلاميان، مستمدان من الفقه الإسلامي، وتصاغ عليهما كثير من الأحكام الشرعية الإسلامية، بمعنى أن القضية التي يتم الاتفاق عليه؛ يصبح الاجتهاد فيها مُرَجَّحا، وليس ملزما؛ خاصة عندما تتعدد آراء المذاهب الفقهية، بجانب اختلاف الموقف القانوني، حسب تفصيلات القضية نفسها.

ولكن في حالة تلاقي الآراء والاجتهادات، فإن ما ينعقد عليه الاتفاق بين طوائف الأمة ومؤسساتها؛ له قوة القانون والحكم الشرعي، وهذا لا يعني أبدا فرض الرأي الواحد، وإنما الأمة -على تعددها وتنوعها الفقهي- تلتقي في الأحكام التي لا خلاف عليها بين مذاهبها المختلفة؛ خاصة في مجال الفقه الحضاري، وأسس الاجتماع الإنساني، والقواعد الاجتماعية التي تتأسس عليها الأمة. فإذا كان هناك إجماع على قضية ما على مستوى الأمة، فلا يعني أنه رأي نهائي، وإنما الأمر قابل للنقاش والمراجعة. فالاتفاق والإجماع مستمران لا يتوقفان، وهما عملية فكرية اجتماعية تفاعلية، ويمكن أن يقاسا من خلال آليات الاستفتاء، وعبر مراحل متتالية، تبدأ بالنخبة وتنتهي بالشعب[٣٦٢]. والمقصد من هذا الكلام، أن هناك ثوابت ومبادئ، تنعكس في موقف الأمة من مختلف القضايا التي تواجهها. وقد كان الفقهاء قديما يضطلعون قديما بالمناقشة والوصول إلى الرأي حولها، ومن ثم رفعه إلى ولي الأمر(الحاكم)، ولكن في العصر الحديث، ومع تطور المجتمعات وزيادة نسبة التعليم، والمشاركة الشعبية، وتعقد القضايا نفسها، وانعكاسها

(٣٦٢) الأمة والدولة، رفيق حبيب، ص٢٠٤-٢٠٦.

على شرائح واسعة من الشعب؛ أضحى من الواجب إشراك الشعب بشكل فاعل في مناقشة القضايا، أي نقل النقاش من دائرة العلماء والفقهاء والنخبة، إلى إشراك مختلف مكونات الشعب، والمضطلعين والمهتمين بالقضايا المطروحة، خاصة في القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وفي المشكلات البينية بين أقطار العالم الإسلامي.

وهذا ما يسمى في الأدبيات السياسية الأسلوب المباشر في ممارسة السلطة، بالعودة إلى مكونات الشعب، وطوائفه، ونوابه، ومؤسساته، وقد احتفى الفكر السياسي المعاصر بهذه الرؤية لأنها تذيب الفوارق بين مكونات الشعب. ويمكن تطبيق هذا المفهوم على واقع الأمة المسلمة باعتماد مفهوم يمكن أن نطلق عليه "تشريع الأمة في عموميات وتبقى التفاصيل لأهل الخبرة "[٣٦٣].

ويمكن أن يتم ذلك من خلال وسائل عديدة، مثل الندوات ووسائل التواصل الاجتماعي، والصحف والمجلات، على أن ينتقل إلى المجالس النيابية، والمنظمات الإسلامية ويكون الهدف حل المشكلات المختلفة في ضوء الرؤية الإسلامية، المتفق عليها بين أقطار الأمة الإسلامية وشعوبها، بهدف منع التشتت، وتعزيز الوحدة، وإيجاد منظومة من العمل العام المشترك في مختلف المجالات، على أسس إسلامية.

ولو أخذنا مثالا على ذلك، فإنه من الممكن الاتفاق بين مكونات الأمة ومؤسساتها على جواز تدريس اللغات القومية جنبا إلى جنب مع اللغة العربية، بوصفها لغة للعلم، وهذا يصدق على مختلف القوميات في الأمة المسلمة، سواء كثر عددها أو قل، لأن اللغة جزء من تراث الشعب، وتعبر عن هويته وخصوصيته الثقافية التي لا تتعارض بل تستفيد من قيم الثقافة الإسلامية. وبالتالي يتم حل مشكلة الصراعات القومية ضمن إطار الأمة المسلمة التي تشمل في رابطتها العقدية كل الأقليات والتجمعات الإثنية، فلا بأس -مثلا- من دراسة اللغة الكردية وثقافتها وتاريخ الأكراد وأبطالهم في المناطق الكردية، وتوفير قنوات

(٣٦٣) السلطة التشريعية والنظم المعاصرة، ص١٥٩.

إعلامية تعبر عنهم، فهذه ثقافتهم ومن حقهم أن يحافظوا عليها، ويعتزوا بها، والإسلام لا يعارض ذلك، على أن يكون الانتماء الأول للإسلام: العقيدة والدين والرسالة والثقافة، ثم تأتي انتماءات أخرى: لغوية، وثقافية، وحضارية، تندرج تحت الانتماء الإسلامي، وتغذيه، وتثريه، وتعبر عن تنوع الحضارة الإسلامية واستيعابها لثقافات الشعوب والأجناس المختلفة.

ونفس الأمر، يمكن حدوثه في تعليم التاريخ المحلي أو الإقليمي السابق أو اللاحق على الإسلام، فمن حق الشعوب أن تعلم تاريخها، بشرط ألا يكون تكئة للانفصال والتشتت، وإنما يغذي هذا النوع من التعليم التنوعَ الحضاري والإثراء التاريخي. فلا بأس أن يتعلم المصريون الحضارة الفرعونية، ويتعلم العراقيون الحضارتين البابلية والآشورية، وتدرس بلدان الشام الحضارة الفينيقية، وكذلك يتعلم اليمنيون حضارات سبأ ومعين وحمير، فدراسة كل هذا، سبيل لفهم أنشطة الإنسان وإبداعاته قديما، شريطة ألا يكون ذلك سبيلا للتعصب القطري، والاعتزاز بحضارات مضى عليها آلاف السنين، واختفت لغة وثقافة وعطاء في العصر الحاضر، مثلما تفعل بعض الأقطار، عندما تتغنى بحضارات قامت واندثرت قبل التاريخ وتنتسب إليها، وتقدم سردية ضد التاريخ الإسلامي. ويلتقي في هذا المجال أيضا، رواية التاريخ الإسلامي من منظور قومي، فالقوميون العرب يقرأون التاريخ الإسلامي بداية من ظهور الإسلام بوصفه حافزا على بزوغ شمس العروبة، وحضارة عربية كبرى، انتهت بغزو المغول لبغداد وإسقاط الخلافة العباسية الثانية (العربية)، ويمنعهم المنظور القومي من إكمال مسيرة التاريخ لاستعراض جهود الدول المسلمة غير العربية في الدفاع عن الإسلام، وإقامة وحدة إسلامية كبرى وجديدة، كما هو الحال في الدول: السلجوقية، والمملوكية، والعثمانية، بل إنهم يقدمون قراءة تهاجم هذه الدول لأنها غير عربية، وتغمط حقوقهم وأدوارهم ضد الصليبيين والمغول وفي حفظ الإسلام.

وهكذا، يكون الإجماع على قضايا عديدة، متفق عليها بين المسلمين، من المنظور الحضاري الشامل، الذي يثري الأمة وثقافتها، ويمنع الاحتراب المجتمعي والسياسي، ويدعم الحريات والحقوق، خاصة فيما يختص بتنوعات الشعوب الإسلامية.

وبذلك يكون المشهد شديد الثراء: حضارة إسلامية كبرى، تظلل شعوبا عديدة، في قارات العالم الثلاث: أفريقيا وآسيا وأوروبا، ويعتز بالانتماء إليها بقية المسلمين في أنحاء العالم، ويكون من أهم سمات الحضارة الإسلامية - في خطابها - أنها حضارة تستوعب القوميات والثقافات والتاريخ، وتصهر شعوبها في بوتقة كبرى عنوانها الإسلام.

٥) البيعة والاختيار:

وهو أصل ضارب بجذوره في الشريعة الإسلامية والثقافة العربية، ويمكن أن نتكئ عليه من أجل دعم المشاركة السياسية في اختيار الحاكم العام، والحكومة والمحافظين والولاة، ويمكن أن يتم تطوير آلياته مستفيدا من التجربة الديمقراطية وأدواتها في قياس الرأي العام، وترشيح الأكفأ، (وهذا لب الحكم الراشد الذي يهتم برأي الشعب، وإبراز الكفاءات المختلفة)، ويمكن أن نستفيد من مفهوم البيعة بعد الاختيار الجيد للحاكم، فالاختيار والبيعة نظامان يعتمدان على القيم والمبادئ، المستمدة من الشريعة الإسلامية، على أن يشار إلى ذلك في الدستور، بما لا يسمح بمنازعة الحاكم، ويمنع الخروج عليه، مع إفساح المجال للتباين والتنوع في المقترحات والرؤى، والبيعة تسمح للحاكم بالفعل الإيجابي دون الرجوع للأمة[٣٦٤].

٦) الوحدة الاجتماعية السياسية :

بتقسيم الأمة المسلمة أو الدولة المسلمة أو الإقليم إلى دوائر ذات تجانس اجتماعي وثقافي، فلا يكون الأمر عشوائيا كما نجد في النظام الديمقراطي، وإنما يكون النائب المنتخب معبرا عن خصوصية جغرافية وثقافية واجتماعية، مما يساهم في إثراء الأفكار، ودعم المصلحة المشتركة والتبادلية والتأثير والتفاعل،

(٣٦٤) الأمة والدولة، ص٢٠٧-٢١٠.

فالتنوع قيمة مضافة للأمة المسلمة[٣٦٥]، وليس كما نرى في النظم الشمولية، حيث يتم تأميم الدولة كلها لتتكلم لغة واحدة، وتدرس تاريخا واحدا، هو تاريخ القومية الأقوى، مثلما رأينا في الاتحاد السوفيتي سابقا، بجانب سيادة مذهب سياسي وفكري واحد، وقتل ما عداه من مذاهب وأفكار، وكانت تلك الأحادية سببا في انهياره.

٧) قاعدة الشورى:

وقد تم تناولها من قبل، ولكم الإضافة هنا تكمن في توسيع مجالس الشورى، فلا تقتصر على مجالس التشريع القانونية، وإنما تشمل مختلف مواقع المسؤولية وصناعة القرار في الأمة كلها، وتبدأ بحلقات الشورى الأوسع ثم تضيق حتى تصل إلى مجالس الخبراء والفقهاء والعلماء، مع مجالس التشريع ذاتها.

ثانيا: الحكم الراشد ومعايير الشرعية:

هناك مجموعة من المعايير يتعين الاعتماد عليها في فهم سبل تطبيق الحكم الراشد على أرض الواقع، وهو تطبيق مباشر للتصور المتقدم، مستفيدا من آليات الحكم الراشد وإجراءاته ومعاييره، وهو يقدّم منظومة مفاهيم وأطرا واضحة، نستند عليها في فهم الحكم الراشد من خلال رؤية إسلامية، نستطيع أن نقيم بها الدولة أو النظام ونتعرف على مدى مقاربته للحكم الراشد والالتزام به، لكي لا يظل الأمر في مطلق الفكر، دون تطبيق أو حتى خطة للتطبيق. حيث يتفاخر العلمانيون العرب بأنهم يمتلكون برامج، واضحة، يمكن تطبيقها، وفيها معايير للتقييم، وفي الحقيقة فإن ما يتفاخرون به منقول ومترجم عن الغرب، بدون مراعاة الخصوصيات الثقافية والحضارية للأمة الإسلامية. أما ذوو الفكر الإسلامي فهم يقدمون أفكارا ورؤى تظل نظرية، غير مترجمة إلى خطط وإجراءات ومشروعات قوانين.

---

(٣٦٥) الأمة والدولة، ص٢١٥.

ولهذا، وسيتم بلورة تصورا عن معايير الحكم الراشد، التي يمكن تطبيقها في أقطار العالم الإسلامي، بحيث تكون مرتكزات في أية برامج وخطط وفق المنظور الإسلامي. وسيأتي تناولها في محاور مع الاستفادة من الحكم الراشد.

١) الأمان والاستقرار والتنمية:

ما التنمية إلا عملية حضارية شاملة تؤدي إلى إيجاد أوضاع جديدة ومتطورة، وتتطلب عملية البناء التنموي وجود الاستقرار والأمان، فلا تنمية دون أمان، ولا تقدم دون استقرار، وكل من الأمان والاستقرار، يجعل الجميع يشارك في عملية التنمية وكذلك توسيع درجة المشاركة في إنجاز القرار التنموي ومراقبة تنفيذه ومساءلة منفذيه. تعمل التنمية على تفعيل قطاعات المجتمع الإنتاجية والخدمية وزيادة الدخل وتحقيق التوازن في توزيعه وتحسين جودة الخدمات المقدمة للمواطنين والعمل المستمر في توسيع الهياكل الإنتاجية والخدمية كمًا ونوعًا، والتي يستوجب على الدولة أن تقوم بها لما يتوافر لها من قدرات تستغلها للتغلب على المعوقات الخاصة بعملية التنمية. بالإضافة لقدرتها على التعامل مع المتغيرات الدولية والإقليمية والمحلية، فدور نظام الحكم يزداد أهمية يوماً بعد يوم، وتظل العلاقة وثيقة بين التنمية الوطنية الشاملة، وبين النظام الأمني والدفاعي الذي تحققه التنمية وتتحقق به وتتبادل معه مقومات الاستقرار والتطور، باعتماد أحدهما على الآخر، فلا تنمية دون نظام أمني ودفاعي واق ولا نظام أمني ودفاعي واق دون تنمية توفر مقوماته [٣٦٦].

فهناك سمتان للدولة الفاشلة الأولى: أن تكون غير حريصة على حماية مواطنيها، أو لا تقوم بما فيه الكفاية من أجل منع العنف والتدمير في داخلها، والثانية: أن يظن نظام الحكم نفسه فوق القانون، فيطلق يده ويد أتباعه في الاعتداء على الناس والممتلكات ونشر الخوف، سواء داخل الدولة أو خارجها [٣٦٧].

---

(٣٦٦) قاموس التنمية، دليل إلى المعرفة باعتبارها قوة، تحرير فولفجانج ساكس، ترجمة: أحمد محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٣٤، ٣٥.

(٣٦٧) الدول الفاشلة (إساءة استعمال القوة والتعدي على الديمقراطية)، نعوم تشومسكي، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م، ص٨.

وتلك السمتان تنطبقان على كثير من الدول العربية والإسلامية، خاصة إذا تسلطت نخبة على مقدرات الحكم، فأقامت القانون على الضعيف، ومنعته عن القوي، وجعلت النخبة لنفسها حق الاستئثار بالثروات والخيرات والمزايا، ونظرت إلى الشعب نظرة دونية؛ وبالتالي، لم تحرص على حمايته من مفاسد رجال السلطة والمقربين منها والمؤيدين؛ فسكتت عن اعتداءاتهم على حقوق الناس، ونهب ثروات الأوطان. وفي هذه الحالة لا نتوقع أن تكون هناك أية تنمية حقيقية؛ لأن الأمن مفقود لدى عامة الناس، وإذا ساد الخوف، ساد الجبن الاقتصادي.

على جانب آخر، فإن التنمية تطورت من مفهوم التقطير إلى مفهوم التنمية الشاملة، فقد كان الملاحظ في برامج التنمية السائدة خلال العقود الماضية أنها تتعامل بالقطرة أو بالتضييق على الطبقات الفقيرة، وتعطيها الفتات من عوائد التنمية وبرامجها الموجهة، وتتوجه بالنصيب الأكبر إلى الفئات الثرية والمتميزة في مجتمعاتها، بجانب اقتصارها على البعد المادي في التنمية، وعدم النظر إلى الجوانب الروحية والفكرية وأيضا الحريات وحقوق الإنسان، فتم تغيير هذا المفهوم، لكي تكون شاملة للجوانب البشرية والمادية، ولكل طبقات المجتمع[(٣٦٨)].

ويمكن ملاحظة ذلك في أقطار العالم العربي، حيث توجهت خطط التنمية للمدن على حساب الريف، وللأحياء الغنية على حساب الأحياء الفقيرة، ومُنِحت الوظائف الهامة لأبناء النخبة والمقربين من السلطة، دون الفقراء، ناهيك عن تغييب الحريات، وإهدار حقوق الإنسان، وتأجيج التعصب القبلي، من خلال اتكاء السلطة على العشائر، والعصبيات العائلية والقبلية في الريف، ودعم رجال الأعمال في الحضر.

فلا بد ألا يضع العالم الشرعي مسألة الأمان بوصفها متطلبا مجتمعيا وفرديا فقط، وإنما توضع أساسا ومرتكزا في البعد التنموي والنهضوي للمجتمع، وذلك خلال تنظيره في التشريع الإسلامي وفي نظام الحكم. وبعبارة أخرى، إذا طالب

(٣٦٨) مفاتيح اصطلاحية جديدة، مرجع سابق، ص٢٢١.

العالم الشرعي بالأمان والاستقرار، واجتهد في ذلك ضمن فقهه السياسي، فلابد أن يقرنه بالتأكيد على أنه أس للتنمية وإفادة الناس، وضرورة لاستغلال ثروات الوطن..

فلا غنى للتنمية عن الأمان والاستقرار، وكلاهما يستند على قيمة المساواة والعدالة الاجتماعية، دون تفرقة بين أي جماعة أو فئة من مكونات المجتمع المسلم.

المواطنة:

ارتبط مفهوم المواطنة بالدولة الحديثة التي ظهرت في أوروبا، حيث يكون الانتماء إلى الجغرافية والأرض، وفق حدود الدولة المعلنة.

فالمواطنة Citizenship هي صفة المواطن (ومنها يكتسب جنسيته الأصلية)، وهي التي تحدد حقوقه وواجباته الوطنية، ويُعرف الفرد حقوقه ويؤدي واجباته من خلال ما تلقاه من مفاهيم في التربية الوطنية. وتتميز المواطنة بنوع خاص من ولاء المواطن لوطنه وخدمته في أوقات السلم والحرب والتعاون مع المواطنين الآخرين عن طريق العمل المؤسساتي والفردي الرسمي والتطوعي في تحقيق الأهداف التي يصبو لها الجميع وتوحد من أجلها الجهود وترسم الخطط وتوضع الموازنات[٣٦٩].

فالنظرة الإيجابية إلى صفة المواطن تعني أنه الشخص الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماؤه إلى الوطن، وهي حقوق تستخدم من أجل خدمة الوطن ذاته، والنهوض به. ومن أخطر التحديات التي تواجه بناء المجتمع الداخلي وتؤثر في وحدته الوطنية؛ تعصب المواطن نفسه، وتقديمه لانتماءات أخرى على الانتماء لوطنه، مثل تعصبه لمذهبه الديني، أو عرقيته، أو قبيلته، أو جماعته السياسية ..؛ مما ينتج عنه تقديم مصلحة القبيلة أو الجماعة على حساب مصلحة وطنه، والمثال على ذلك، أننا نشاهد من يذود عن أبناء قبيلته، ضد مصالح وطنه إذا كانوا من سرّاق المال العام. ونفس الأمر يكون مع

(٣٦٩) مفهوم المواطنة وعلاقته بالانتماء، د. عثمان بن صالح العامر، مركز آفاق للدراسات والبحوث، http://aafaqcenter.com/post/743

التعصب المذهبي والطائفي. فيجب على المواطن أيا كان انتماؤه الطائفي أن يكون ولاؤه لله أولا، ثم للوطن ثانيا، لا للقبلية أو الحزبية أو الطائفية أو التكتل الذي ينتمي له، فالانتماء للوطن يسمو فوق كل هذه الاعتبارات، وهذا لا يتحقق إلا من خلال إحساسه بأن الدولة وليست الطائفة أو القبيلة هي مصدر الثواب والعقاب في تطبيق القانون، وأن خيرات الوطن تعمّ على الجميع، مثلما هي حق للجميع، الأمر الذي يعني الحد من هيمنة أي فكر أو طائفة أو جماعة على أفراد الشعب، ويمنع الإقصاء لأي فصيل، بتهم جاهزة، على شاكلة: عدم الوطنية، والتآمر على الوطن، وكلها تصب في مصلحة فئة ترغب في الاستئثار بالسلطة وبمقدرات الوطن، والهيمنة على فئات الشعب.

هذا، وهناك متطلبان للمواطنة، الأول: الحرية وعدم استبداد الحاكم. والثاني: توافر المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الدين أو المذهب أو العرف. ولا يتوافر هذان المتطلبان إلا بوجود نظام سياسي لخدمة الديمقراطية، ونظام قانوني لمعرفة حقوق الإنسان المواطن وواجباته، ونظام اجتماعي يعتمد على حب الوطن، ومعرفة حقوق المواطن وواجباته، والسلوك العملي المعبِّر عن احترام حقوق الوطن على أبنائه، كالدفاع عن أرضه، وعن المواطنين وحقوقهم، وعن حقوق الدولة، وإلا سيشعر المواطنون بالغربة، وإن عاشوا على تراب الوطن، وبفقدانهم الانتماء الوطني، فينتشر الإحساس بالتهميش والإقصاء، ويتحول إلى رغبة في الهجرة أو التمرد(٣٧٠)، وتلك حالة نلمسها في هجرة عشرات الآلاف من أبناء المسلمين إلى دول عديدة، تتوافر فيها فرص العمل، واحترام حقوق الإنسان، وتعطي الجنسية لمن يستحق، ويستطيع الإنسان الحصول على حقوقه لأنه إنسان. ويكون الخاسر الأكبر هو الوطن الأصلي، الذي يفقد عطاء أبنائه، وإبداعاتهم.

على صعيد آخر، فإن مفهوم المواطنة شهد تغيرات إيجابية، في العقود الأخيرة، بفعل العولمة، واتساع اهتمامات الإنسان المعاصر بما يجري في العالم حوله،

(٣٧٠) انظر: مشروع الديمقراطية: التاريخ، الأزمة، الحركة، ص٢٠٤ – ٢٠٦.

بما يسمى "المواطنة الدولية" التي تعني: الاعتراف بوجود ثقافات مختلفة، واحترام حق الغير وحرياته، والاعتراف بوجود ديانات مختلفة، وفهم أيديولوجيات سياسية مختلفة وتفعيلها، وفهم اقتصاديات العالم، والاهتمام بالشؤون الدولية، والمشاركة في تشجيع السلام الدولي، والمشاركة في إدارة الصراعات بطريقة اللاعنف[٣٧١]، ومن هنا فنحن إزاء مواطن تعدى حدود وطنه إلى آفاق الإنسانية الرحبة، فبات مشغولا بقضايا الإنسان أيا كان موقعه الجغرافي أو دينه أو جنسه، ولم يعد هناك مفهوم المواطن الأناني المنحصر في مفهوم الوطن الضيق.

ولو طرحنا الرؤية الإسلامية في مفهوم المواطنة، لوجدنا أنها تتعاطى إيجابيا معها، خصوصا أن صحيفة المدينة المنورة التي وضعها الرسول ﷺ حيث بات الجميع سواسية بغض النظر عن أصولهم القبلية، وعليهم عبء الدفاع عن المدينة، ولهم حقوق متساوية فيها. وتطور المفهوم بعد ذلك مع دولة الخلافة الإسلامية لتستوعب كل المسلمين المستظلين برايتها، أيا كانت جنسياتهم أو أصولهم، حتى لو كانوا من أهل الكتاب، فهم في ذمة المسلمين.

فالمفهوم العام للمواطنة إسلاميا يعني: أينما كانت أرض الإسلام، فهي موطن للمسلم، فجميع البلاد التي تسودها الشريعة الإسلامية، وتطبق أحكام الإسلام هي وطن المسلم، فيما يسمى "دار الإسلام"، والتوفيق بين الانتماء للوطن والانتماء للأمة في التصور الإسلامي سهل واضح، لأن الإسلام وضع منهجًا واضحًا للدفاع عن الوجود الوطني بالبدء بأهل الدار أو الوطن الصغير، ثم الانتقال إلى الجوار، ثم الأقرب فالأقرب حتى يعم جميع البلدان والأقطار في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً، كما تشمل مبادئ وحدة الأصل الإنساني أو النزعة الفطرية الإنسانية: فكل الناس سواء في أصلهم وجنسهم وميولهم الفطرية التي تقتضي التمسك بالمواطنة وحب الوطن، وحدة المصالح المشتركة والآمال والآلام: إن الوطن وعاء المواطنة، فمصالحه واحدة، وآماله بجعله عزيزاً كريماً

---

(٣٧١) مفهوم المواطنة وعلاقته بالانتماء، مرجع سابق.

وسيداً محصناً منيعاً[٣٧٢]، أي أن المسلم له انتماء واسع يشمل الأمة المسلمة كلها، ومن ثم له انتماءات خاصة، لا تتعارض مع الانتماء العام، لأن القيم هي الحاكمة لها، فهو ينتمي للأقرب منه ثم الأقرب حتى يشمل كل الناس في الأرض، وعليه أن يدافع عن تلك الدوائر باعتبار القربى والقيم الإسلامية التي تحكمه، أما ولاؤه الأساسي فهو لله ثم للإسلام، وأمته المسلمة.

٣) الشراكة السياسية (الانتخابات، المجتمع المدني، التعددية):

إن الشراكة السياسية عنوان الشرعية التي يمنحها الشعب لحكامه، وتأخذ أبعادا عديدة، تشمل مشاركته في الانتخابات، وفي الحياة العامة وفي المجتمع المدني، وفي سائر الأنشطة والجماعات والفعاليات المختلفة.

والرؤية الإسلامية للدولة تفتح المجال واسعا لكل الآراء والتنوعات والاجتهادات السياسية مادامت تلتزم بنظام الدولة، وقوانينها، وتسعى لخيرها، إنما تواجه فقط أشكال الخروج المسلح والتمرد والسعي إلى الانفصال وغير ذلك.

فالرؤية الإسلامية أساسها التنوع بعكس بعض النظم المعاصرة، مثل النظام الماركسي الذي كان مطبقا في الاتحاد السوفيتي سابقا، والصين حاليا، والذي يتخذ الإجماع مثلا أعلى للشعب (تحت شعار الكل في واحد)، وأن الشعب يتوحد على رأي واحد، يمثل التلاقي والوحدة بين أبناء الشعب، من أجل إلغاء التناقضات بين الناس، ونشر المساواة، والقضاء على المصالح الخاصة[٣٧٣]. وهذا ضد الطبيعة البشرية التي تتفاوت فيها العقول والنفوس والجهود والمساعي في الأرض، ويؤدي إلى تحجر العقول، لأن الإجماع يؤدي إلى توحّد الناس خلف نظام سياسي واحد، ورأي واحد، وكل هذا مما تشقى به الأمة، لأن الاستبداد عنوان الفساد.

(٣٧٢) مفهوم المواطنة في المنظور الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، على موقع " إسلاميات "، http://www.islameiat.com/Pages/Subjects/Default.aspx?id=15181&cat_id=107

(٣٧٣) النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، منشورات مركز الدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ١٣٣، ١٣٤.

أما الشراكة السياسية في أي مجتمع فهي محصلة نهائية لجملة من العوامل الاجتماعية الاقتصادية والمعرفية والثقافية والسياسية والأخلاقية؛ تتضافر في تحديد بنية المجتمع المعني ونظامه السياسي وسماتهما وآليات اشتغالهما، وتحدد نمط العلاقات الاجتماعية والسياسية ومدى توافقها مع مبدأ المشاركة الذي بات معلمًا رئيسًا من معالم المجتمعات المدنية الحديثة. المجتمعات التي أعاد العمل الصناعي وتقدم العلوم والتقانة والمعرفة الموضوعية والثقافة الحديثة بناء حياتها العامة وعلاقاتها الداخلية، على أساس العمل الخلاق، والمبادرة الحرة، والمنفعة والجدوى والإنجاز، وحكم القانون، في إطار دولة وطنية حديثة، فهي تجريد لعمومية المجتمع وشكله السياسي وتحديده الذاتي[٣٧٤].

فالمشاركة السياسية مبدأ ديمقراطي من أهم مبادئ الدولة الوطنية الحديثة؛ مبدأ يمكننا أن نميز في ضوئه الأنظمة القائمة على المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات، من الأنظمة الاستبدادية، الشمولية أو التسلطية التي تقوم على الاحتكار. مبدأ يقيم فرقًا نوعيًا بين نظام ديمقراطي قوامه الوحدة الوطنية، وهي وحدة الاختلاف والتنوع والتعارض الجدلي، ونظام شمولي أو تسلطي قوامه التحاجز الاجتماعي والحرب الأهلية الكامنة التي يمكن أن تنفجر عنفاً عارياً وتدميراً ذاتياً في أي وقت. مبدأ سياسي وأخلاقي يقيم فرقاً نوعياً بين الحرية والاستبداد[٣٧٥].

والنظام الإسلام يتخذ الشورى قاعدة له، ولا بأس من الاستعانة بأنظمة الديمقراطية بطرائق وأشكال متعددة، فالشورى والديمقراطية محكومتان بنسق قيمي، تؤديان في النهاية إلى مقومات أربعة تتمثل في: لا مركزية السلطة، وتفويض السلطة، ومراقبة السلطة، وتداول السلطة [٣٧٦].

فالشعب هو صاحب الكلمة العليا في اختيار ممثليه وحكامه، وتأتي المشاركة السياسية معبرة عن رغبات الشعب. وفي الإسلام، فإن حق الأمة في اختيار

(٣٧٤) المرجع السابق، ص١٣٤.

(٣٧٥) راجع: مبادئ علم السياسة، ص١٨٣، ١٨٤.

(٣٧٦) الفقه السياسي الإسلامي المعاصر، اتجاهاته وقضاياه ومشكلاته، حسان عبد الله، ص٢٤٣.

الحاكم مكفول، ويشمل أيضا مراقبته وعزله، ولكن ما دام ملتزما بأحكام الإسلام، ونظامه التشريعي، فإنه من المحرم الخروج عليه، خوفا من فتنة عظيمة، وبعبارة أوضح: فإن الإسلام يضمن حقوقا للأمة، تترتب عليها مشاركتها السياسية، وهي: حقها في اختيار الحاكم ومبايعته، ومشاركة حكومته ومراقبتها، وحق الأمة في محاسبة الحكومة إذا حادت عن الشريعة أو الدستور المتفق عليه[٣٧٧].

ولكي تتم الشراكة السياسية، فلابد من وجود نظام من الانتخابات، التي هي وسيلة عملية يتم بواسطتها اختيار الأشخاص الذين سيعهد إليهم باتخاذ القرارات، والانتخابات آلية متقاربة ومتشابهة، ولكن تختلف حسب النظام السياسي، وأسلوب تنظيمها، فهناك انتخابات موحدة في الأنظمة البرلمانية تنتخب بموجبها السلطتان التشريعية والتنفيذية معا، أما في النظام الرئاسي فإن انتخابات السلطة التنفيذية تختلف عن السلطة التشريعية[٣٧٨].

المهم أن تتوافر البيئة الصحيحة في الانتخابات، بمعنى كفالة الحريات للناس، ومنع الاستغلال والرشوة، وقبل ذلك وجود حياة حزبية حقيقية، يتمتع فيها الناس بالحرية في تكوين الأحزاب، والعمل السياسي المنظم، والتفكير الحر.

كما تحتاج إلى وجود مجتمع مدني، يضم مجموعة المؤسسات والمنظمات التي يؤسسها الأفراد أو ينضمون اليها بمحض ارادتهم، و منها على سبيل المثال الأحزاب السياسية، والنقابات المهنية و العمالية و الجمعيات الأهلية والاتحادات و النوادي والمنتديات الاجتماعية و الفكرية والثقافية و الشبابية، فضلا عن الحركات النسائية والطلابية والهيئات الحرفية والمراكز البحثية ومراكز الدراسات غير الحكومية والمؤسسات الدينية غير الخاضعة لسلطة الدولة، وغرف التجارة و الصناعة وغير ذلك. ومن المهم أن نذكر أن كل هذه المؤسسات والمنظمات تعبر عن تكوينات وفئات وشرائح اجتماعية مختلفة، وهي تعمل من أجل تحقيق مصالحها المادية والمعنوية والدفاع عن هذه المصالح

(٣٧٧) النظام السياسي في الإسلام، السامرائي، ص١٨٨، ١٨٩.

(٣٧٨) مبادئ علم السياسة، ص٢٠٤، ٢٠٥.

سواء في مواجهة الدولة أو في مواجهة قوى الفساد والاستغلال، مع ضمان عدم وجود أي تمييز بين المواطنين فيه. ومؤسسات المجتمع المدني تعمل في كافة الميادين السياسية والاقتصادية والأسرية والثقافية والاجتماعية وغيرها(٣٧٩)، وهي ببساطة تستوعب أنشطة الناس المبدعة، بعيدا عن المؤسسات الحكومية بأنظمتها الروتينية وحركتها البطيئة.

هذا، وهناك مجموعة من القيم التي لابد من وجودها في المجتمع المدني لكي يمارس مهامه بشكل فاعل، وتلك القيم هي(٣٨٠):

-الفعل التطوعي الحر: فالمؤسسات و منظمات المجتمع المدني يؤسسها الأفراد بمحض ارادتهم الحرة أو ينضمون اليها طواعية بشروط يلتزم بها الجميع (كالمهنة والسن وغيرها). ويمكن للفرد الانتماء إلى أكثر من مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني فقد يكون عضوا في حزب سياسي و عضوا في نقابة مهنية أو اتحاد رياضي أو جمعية أهلية.

- الاستقلالية عن الدولة: فمن أبرز أركان المجتمع المدني أن تتمتع مؤسساته ومنظماته استقلالية حقيقية عن سلطة الدولة سواء في النواحي المالية أو الادارية أو التنظيمية وتمتلك هامشا من الحرية لا تتدخل الدولة فيه، كذلك، عدم السعي الى تحقيق الربح، فلا تقوم مؤسساته على أساس تجاري غايته الربح كما هو الحال في القطاع الخاص، لأن غاية المؤسسات التجارية حماية المصالح المادية و المعنوية لأعضائها، وحتى في حال بعض المؤسسات التي قد تحقق أرباحا من خلال نشاطها، وخدماتها فإنها لا توزعها على أعضائها بل تستخدمها في توسيع ودعم نشاطاتها وتطوير وتحسين مستواها وأدائها.

---

(٣٧٩) حول مصطلح المجتمع المدني، كريشان كومار، ترجمة: د. عدنات جرجس، مجلة الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١٠٧، ٢٠٠١م، ص ٤٠ وما بعدها.

(٣٨٠) المجتمع المدني والنظام الاجتماعي (الفصل بين السوق والدولة والمجتمع المحلي والجمع بينهما)، كلاوس أوفه، ترجمة: أحمد محمود، مجلة الثقافة العالمية، العدد السابق، ص٥٣-٥٧، وانظر أيضا: مفاتيح اصطلاحية جديدة، مفهوم المجتمع المدني، ص٥٩٦.

- الاطار القيمي: ويتمثل بمجموعة من القيم و المعايير التي تلتزم فيها مؤسسات المجتمع المدني ومنظماته سواء في ادارة العلاقات فيما بينها أو فيما بينها وبين الدولة، ومن هذه المعايير، التسامح و الاحترام المتبادل و القبول بالتعدد والاختلاف، خصوصا في المجتمع المعاصر، حيث انفتحت الدول بتأثير العولمة، ومفاهيم ما بعد الحداثة، والاعتراف بالخصوصيات الثقافية.

إن الرؤية الإسلامية ترحب بالمجتمع المدني وتطالب به، فإنه يعبر عن ديناميكية الحياة بشكل فاعل، وقد ظل المجتمع المسلم محافظا على حيويته من خلال مدارسه وجماعاته العلمية، ونظام أوقافه، وهناك فقه كامل لهذا النظام في الحياة الإسلامية المدنية قديما.

فلو عدنا إلى منظومة العلاقات الإسلاميّة ذاتها، فإنّه يمكن التعرف على كينونة مجتمع مدنيّ مسلم له خصوصيّاته و مقوّماته المغايرة لتلك التي تخصّ الغرب. إنّ أوّل و أهمّ الفروق بين العالَميْن (الغربي و الإسلامي)، هو التوجّه العام لِ"سلطة" المجتمع المدني الذي هو في الحياة الإسلامية ليس ضدّ سلطة الحكومة، كما لا يسعى لخلق توازن سياسيٍّ ما، و لكنّها سلطة موازية للدولة، شبه مساندة لها. وتتمثّل مهامّها الأساسيّة في توفير الخدمات العموميّة المعيشيّة و تنظيم جزءٍ من العلاقات الاِجتماعيّة. بذلك ينتفي أيّ شكلٍ من أشكال التصادم بين المجتمع المدني والدولة، وهذا يعود إلى مبدأين أساسيّين: أوّلهما سعي الإسلام لجعل المسلمين كتلة واحدة لا يفرّق بين عناصرها أيّ انتماء، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وأن هذه أمّتكم أمّة واحدة و أنا ربكم فاتّقون ﴾[٣٨١]. و ثانيهما: تركيزه في فكرة الاِنتماء إلى الدين، على نفع الناس جميعا، وعدم العمل من أجل أبعاد سياسية فقط[٣٨٢]، وهذا لا يمنع من وجود مجتمع مدني له أبعاد سياسية، ولكن لابد من ألا تبنى على الاستغلال السياسي، وإنما على وجود خيال سياسي يسعى لإفادة الأمة، واتخاذ السلمية سبيلا.

---

(٣٨١) سورة المؤمنون، الآية (٥٢).

(٣٨٢) المجتمع المدني في الإسلام وإشكاليّات الممارسة السياسيّة، سليم الحاج قاسم، موقع طارق رمضان للدراسات والبحوث، http://tariqramadan.com/arabic/2013/11/06/

فلا نتوقع أن الدولة يمكنها أن تقوم بكل شيء، فتلك تجربة فاشلة، وإنما عليها أن تضع بيئة تشريعية وقانونية، مدعمة بالحريات، لكي ينشط الناس ويجتهدون في أعمال الخير، حتى لو كان نشاطا سياسيا فهو موجه للخير أيضا.

٤) العلاقات الدولية (المنظمات والمعاهدات والعلاقة مع غير المسلمين):

بداية، فإن العلاقات الدولية، تعني: سبل التعاون والتحاور والتلاقي وأيضا الحرب بين الدول بعضها وبعض، وتعتمد في منظورها على وجود دول متعددة في العالم، لابد من قيام علاقات فيما بينها، من أجل الأنشطة التجارية والاقتصادية والتعارف والتبادل الحضاري والثقافي، وهذا منطق الحياة على الأرض منذ القدم.

والعلاقات بين الدول متغيرة، لأن هناك قوى ومصالح كثيرة تتداخل فيها، منها البعد الديني والبعد الاقتصادي والرغبة في الحصول على الخيرات والنفوذ، مما يؤدي إلى اشتعال الحروب، ولكن سرعان ما تقود الحروب إلى حالة من الهدوء والاستقرار أو ثبات لحين اشتعالها مرة أخرى. فالعلاقات الدولية مثل علاقات البشر ببعضهم البعض، متغيرة ومتقلبة[٣٨٣].

أما الموقف من العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي فهو يعتمد على حالة الحرب، حيث تقوم الأمة المسلمة بالدفاع عن نفسها ورد العدوان، وتتعامل بندية مع كل الدول، فلا تستعلي دولة عليها، وتتبادل السفارات معها، وحالة الحرب استثنائية بطبيعتها. أما حالة السلم فهي دائمة، والأمة المسلمة مأمورة باحترام تلك الحالة، وحفظ المعاهدات، وعدم خرقها ما دام الطرف الآخر ملتزما بها، عملا بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ ﴾[٣٨٤] بالتأكيد على وجوب وفاء المسلم بالعهد وتحريم الإخلاء به، وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ

(٣٨٣) العلاقات الدولية، جوزيف فرانكل، ترجمة: غازي عبد الرحمن القصيبي، مطبوعات تهامة، السعودية، ط٢، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ص١٩، ٢١.

(٣٨٤) سورة المائدة، الآية (١).

كَانَ مَسْؤُولاً﴾[٣٨٥]،﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾[٣٨٦].

فالسلم هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم، ولا يلجأون إلى الحرب إلا باختيار غيرهم، فهم يريدون نشر الإسلام، وتقديم صورة طيبة عنه، فالسلام مطلب المسلمين دائما، أما عن علاقتهم مع غير المسلمين، فلهم ما لهم وعليهم ما عليهم، سواء كانوا من رعايا الدولة الإسلامية أو حتى من غير رعاياها، فالقضية أنهم بشر، لهم أحكام خاصة يتعاملون بها؛ فأرواحهم مصانة، ولا يجوز شرعا الاعتداء عليهم، وكذلك أموالهم لا يجوز الاعتداء عليها أو أخذها بغير حق. كما أن المسلمين ينطلقون في علاقتهم مع مختلف الشعوب من مفهوم التعاون الإنساني، عملا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[٣٨٧]. وقد كانت المعاهدات محور ارتكاز في منهج العلاقات الدولية في الإسلام: يوضح ذلك أنَّ المعاهدات يمكن أن تكون هي نفسها أساساً لعلاقة أيَّ دولة تلتزم تطبيقَ الإسلام وتوقعها مع أي دولة أخرى. إذ إن القوة الإلزامية للمعاهدة في جانب الدولة المسلمة ليست هشةً، ولا قلقة، كما شاهدنا في نقض المعاهدات في عالمنا المعاصر، إذ تظلُّ المعاهدة وشروطها نافذةً في جانب الدولة المسلمة، حتى لو تغيَّرت الظروف وحتى لو ظهر فيما بعد أنَّ المصلحة الوطنية للدولة المسلمةِ في انتهاكها، وكانت قادرةً على ذلك[٣٨٨]. وفي عالمنا المعاصر، فإن النظرية الإسلامية تحضر بقوة، في ضوء تمييع الحدود الإقليمية، وإذابة الفوارق، ووجود الشركات متعددة الجنسيات، وتداخل المصالح بشكل هائل، مما جعل من السهل التواصل بين الشعوب[٣٨٩]، وفي سبيل ذلك يمكن للمسلمين أن يسعوا إلى استغلال وسائل التواصل الإعلامي والإلكتروني في تقديم صورة حقيقة عن

---

(٣٨٥) سورة الإسراء، الآية (٣٤).

(٣٨٦) سورة المؤمنون، الآية (٧).

(٣٨٧) سورة الحجرات، الآية (١٥).

(٣٨٨) الحقوق والواجبات في العلاقات الدولية الإسلامية، د.محمد رأفت عثمان، ص١٨٩، ١٩٠.

(٣٨٩) العلاقات الدولية، ص٤٨.

الإسلام وحضارته، ومحاربة الصورة النمطية المتوارثة من الحقبة الاستعمارية عن العالم الإسلامي، كما ستتم الاستفادة من أشكال الحكم المختلفة في دول العالم، عملا بمبدأ الحكمة والاستفادة الحضارية والعلمية، مما يقتضي نشر مفهوم العلاقة مع غير المسلمين في العالم بشكل سلمي، وأيضا التواصل مع الشعوب المسلمة ذاتها غير العربية.



الخاتمة

يمكن أن نخلص في نهاية هذه الدراسة بعدة نتائج، أبرزها:

- إن رسالة الإسلام ناصعة، تستهدف رضا الرب أولا، وتحقق السعادة في الدارين: الدنيا والآخرة، وعمران الأرض، تريد إنسانا عابدا لله تعالى وليس عابدا راكضا وراء شهواته، تريده حرا أبيا، غير خاضع أو مستذل.

- إن الإسلام يمتلك مرجعية دينية فكرية تشريعية عامة، صالحة لعموم الناس، تستهدف الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ونشر العدالة والرحمة والتسامح والتلاقي والتعارف والتواد والمحبة والسلام.

- إن الإسلام ذو بناء قيمي وأخلاقي ومفاهيمي وعقائدي، بجانب قواعد في التشريع، وأسس في بناء الدول ونظم الحكم، وهو من الرحابة التي تجعل الإنسان المسلم ينهل منها ما يشاء، ويصوغ منها نظم الحكم التي يريدها، متوخيا تحقيق مقاصد الشريعة، والفوز بهدي الإسلام.

- لا يمكن فهم الإسلام بمعزل عن قراءة تاريخه حضاريا، مثلما لا يمكننا فهم حضارة الإسلام دون فهم الإسلام ذاته.

- لا يوجد للإسلام نظام أو شكل محدد للحكم، عدا منصب الخلافة، فيما عدا ذلك، فإن هناك قواعد ومبادئ ومقاصد وغايات، على ولي الأمر أن يراعيها، وله أن يختار أي النظم شاء؛ لينفذها.

- إن الحكم الراشد شكل حديث، يمتاز بإجراءات وآليات يمكن للإسلام أن يستوعبها، ويحقق بها غاياته، شريطة وجود اجتهاد فقهي سياسي وتشريعي يواكب هذا الشكل.

- **إن هاجس نظام الحكم ملح الآن على المسلمين والعرب، بحكم تأخرهم وتراجعهم الحضاري والتنموي والنهضوي، وعلى علماء الشريعة أن يسعوا إلى ملء الفراغ الفكري والتشريعي في هذا المجال.**



المصادر والمراجع

أولا: الكتب:

- أثر الاستطاعة في الأحكام الشرعية، د.ناصر بن محمد بن حمد المنيع، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م.
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن بن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، (ت٤٥٠هـ)، نشر مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٩٦٦م.
- أحكام أهل الذمة، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: صبحي الصالح، مطبعة دمشق، ط١، ١٣٨١هـ.
- الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي، نزيه أيوبي وآخرون، مركز طارق بن زياد للدراسات، الرباط، ط١، ٢٠٠٠م.
- الإسلام والدولة المستحيلة، وائل ب. حلاق، ترجمة: عمرو عثمان، سلسلة ترجمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، دولة قطر، ط١، أكتوبر ٢٠١٤م.
- الإصلاح والتغيير رؤية شرعية، وزارة الأوقاف، الكويت، يناير ١٤٣٤هـ، ٢٠١٢م.
- الأمة والدولة، بيان تحرير الأمة، د.رفيق حبيب، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.
- الأمير، نيقولو ميكافيللي، تعريب: خيري حماد، ومعه تعقيب: (تراث الفكر

السياسي قبل الأمير وبعده)، للدكتور فاروق سعد، ط٢٤، دار الجيل، دار آفاق، بيروت / القاهرة، ٢٠٠٢م.

- الإسلام وأصول الحكم، منشورات دار الحياة، بيروت، ١٩٧٨م.
- الامبراطورية البيزنطية من النشأة إلى الانهيار، د. أحمد غانم حافظ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٧م.
- الاستشراق في الميزان، د.منذر معاليقي، المكتب الإسلامي، دمشق، ط١، ١٩٩٧م.
- الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، منشورات رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٦.
- الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- بدائع السلك في طبائع الملك، أبو عبد الله بن الأزرق(ت ٨٩٦هـ)، تحقيق: د.علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٧٨م.
- البيئة والتنمية المستدامة، د. أحمد فرغلي حسن، مشروع الطرق المؤدية إلى التعليم العالي، مركز الدراسات والبحوث، جامعة القاهرة.
- البيعة في الإسلام: تاريخها وأقسامها بين النظرية والتطبيق، د. أحمد محمود آل محمود، دار الرازي، البحرين.
- تاريخ الإسلام، للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي أبو عبد الله شمس الدين، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي،١٤١٠ هـ، ١٩٩٠م.
- التاريخ الروماني، د. إبراهيم رزق الله أيوب، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٦م.

- تاريخ المذاهب الإسلامية: في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
- التعليم الديني بين التجديد والتجميد، د. طه جابر العلواني، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون، الرياض، دون تاريخ.
- تفسير القرآن العظيم، الإمام إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، دار طيبة للنشر، الرياض، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.
- تفسير الطبري، محمد بن جرير الطبري، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ.
- التفسير الكبير، الإمام فخر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الأصل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ، ٢٠١١م.
- التفسير الكبير المسمى البحر المحيط، أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف الأندلسي، دار إحياء التراث العربي.
- تفسير المنار للإمام الشيخ محمد عبده، الشيخ محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م.
- تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دون تاريخ .
- التفكير الاستراتيجي والخروج من الأزمة، د. شهدي رجب، نشر خاص للمؤلف، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، ٢٠١٣م.
- التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، د.كمال عبد اللطيف، منشورات رؤية، القاهرة، ٢٠٠٦م .
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الفكر، بيروت – دمشق، دون تاريخ.

- جمهورية أفلاطون، د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤م.
- جمهورية أفلاطون (المدينة الفاضلة كما تصورها الفلاسفة)، أحمد المنياوي، دار الكتاب العربي، دمشق – القاهرة، ٢٠٠٩م.
- الحاكمية، محمد أبو القاسم الحاج حمد، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٠
- الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، د.حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط٢، ١٩٩٨م.
- حضارة الوسط :في فقه الحضارة العربية الإسلامية، د. رفيق حبيب، دار الشروق، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- الحضارات في السياسة العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية، تحرير: بيتر جي كاتز نشتاين، من دراسة لمحرر الكتاب، ترجمة: فاضل جتكر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٢م.
- الحضارة ومضامينها، بروس مازليش، ترجمة: د.عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٤م.
- حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، برتراند رسل، ترجمة: د.فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٩م.
- الحكم الرشيد والكفاءة الاقتصادية، المؤتمر الدولي حول الأداء المتميز للمنظمات والحكومات، جامعة ورقلة، الجزائر، مارس ٢٠٠٥م.
- الحكم الرشيد: المفهوم والتطبيق، د.عادل عبد اللطيف، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، فبراير ٢٠١٣م.
- الحكومة المنفتحة .. مفهوم جديد نحو الحكم الرشيد، مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، مجلس الوزراء، جمهورية مصر العربية، التقرير الشهري، العدد(٥٦)، السنة الخامسة، أغسطس، ٢٠١١م.

- الحكم وقضية تكفير المسلم، سالم البهنساوي، دار البحوث العلمية، الكويت، ودار البشير عمّان، ط٣، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- خريف الفكر اليوناني، د.عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة للطبع والنشر، القاهرة، ط٥، ١٩٧٩م.
- الخلافة والملك، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: حماد سلامة، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط٢، ١٤١٤هـ،١٩٩٤م.
- الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، جلال أحمد السيد جاد المراكبي، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ١٤١٤هـ .
- الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي، د. جمال الحسيني أبو فرحة، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م .
- دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عباد بن محمد السفياني، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، الرياض، ١٤٠١هـ.
- دراسة قرآنية في فقه التجدد الحضاري، د. سيد دسوقي حسن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٥م.
- درر السلوك في سياسة الملوك، أبو الحسن حبيب بن حسين الماوردي (ت ٤٥هـ)، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن للنشر، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٩م.
- دروس في مبادئ علم السياسة (تطور الفكر السياسي)، د. محمد فتح الله الخطيب، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨م .
- الدولة الإسلامية، د. سعيد رمضان، منشورات: المركز الإسلامي، جنيف، سويسرا، دون تاريخ.
- الدولة العثمانية في التاريخ الإسلامي الحديث، د. إسماعيل أحمد ياغي، مكتبة العبيكان للنشر، الرياض، ١٩٩٥م.

- الدول الفاشلة: إساءة استعمال القوة والتعدي على الديمقراطية، نعوم تشومسكي، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.
- الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، د.عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- الرحيق المختوم، بحث في السيرة النبوية، صفي الرحمن المباركفوري، المكتبة العصرية، بيروت.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، الإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الريان للتراث، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م.
- السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٢١٣هـ) تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.
- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تقي الدين بن تيمية، دار الكاتب العربي، القاهرة، ط٤، ١٩٦٩م.
- السياسة الشرعية ونظام الدولة الإسلامية، عبد الوهاب خلاف، المطبعة السلفية، القاهرة،١٣٥٠هـ.
- السياسات، أرسطو طاليس، ترجمه عن اليونانية: الأب أوغسطينوس برباره البوليسي، اللجنة الدولية لترجمة روائع الحضارة الإنسانية (الأونسكو)، بيروت، ١٩٥٧م.
- السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة (الوضعية)، دراسة مقارنة، د.ضو مفتاح غمق، منشورات Elga، مالطا، ٢٠٠٢م.
- شرح مختصر الروضة، نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، ت ٧١٦هـ، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن

التركي، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط٢،١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

- الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، ط٣، ٢٠٠١م.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، قصي محب الدين الخطيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤م.
- الطرق إلى الحداثة (التنوير البريطاني، والتنوير الفرنسي، والتنوير الأمريكي)، غيرترود هيملفارب، ترجمة: د.محمود سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٩م.
- العلاقات الدولية، جوزيف فرانكل، ترجمة: غازي عبد الرحمن القصيبي، مطبوعات تهامة، السعودية، ط٢، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.
- العلاقات الدولية في الإسلام، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٥هـ.
- علم الاجتماع السياسي، فيليب برو، ترجمة: د.محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- علم السياسة، إبراهيم درويش، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٥م.
- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.
- عصر الخلافة الراشدة: محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين، د. أكرم ضياء العمري، مكتبة العبيكان للنشر، الرياض.

- الفساد والحكم الصالح في الدول العربية، أعمال الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، بيروت ٢٠٠٤م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٥م.
- فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د. عبد الرزاق السنهوري، ترجمة: د.نادية عبد الرزاق السنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م.
- الفقه السياسي الإسلامي، د. خالد الفهدوي، دار الأوائل، دمشق، ط٣، ٢٠٠٨م .
- الفكر السياسي في الإسلام، شخصيات ومذاهب، د.محمد جلال شرف، د. علي عبد المعطي محمد، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، ١٩٧٨م.
- فكرة حقوق الإنسان، تشارلز آر. بيتز، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٥م.
- الفقه السياسي، د. محمد عبد القادر أبو فارس، دار عمار، عمّان، الأردن، ط١، ١٩٩٨م.
- فلسفة العصور الوسطي، محمد طه بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.
- في ظلال القرآن، الشهيد سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة العشرون، ١٩٨٩م.
- قاموس التنمية، دليل إلى المعرفة باعتبارها قوة، تحرير فولفجانج ساكس، ترجمة: أحمد محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، د.محمود حامد عثمان، دار الزاحم للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

- قاموس المصطلحات المدنية والسياسية، تحرير الدكاترة: صقر الجبالي، أيمن يوسف، عمر رحال، منشورات: مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية (شمس)، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠١٤م.
- القرامطة، عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، دمشق، ط٥، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: عبد الله الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.
- مبادئ علم السياسة، د.نظام بركات، د.عثمان الروّاف، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٢، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي نور الدين، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٦م.
- مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
- مختصر تاريخ العدالة، ديفيد جونستون، ترجمة: مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٠م.
- مدخل إلى علم السياسة، موريس دوفرجيه، ترجمة: د.سامي الدروبي، د. جمال الأتاسي، دار دمشق، سورية.
- المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ماريا لويزا برنيري، ترجمة: د. عطيات أبو السعود، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٧م.
- مشروع الديمقراطية: التاريخ، الأزمة، الحركة، ديفيد غريبر، ترجمة: أسامة الغزولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٤م.

- مصر في عصر الإخشيديين، د. سيدة إسماعيل كاشف، مطبعة جامعة فؤاد الأول (القاهرة)، ١٩٤٠م.
- مظاهر الحضارة الرومانية البطلمية، د. الحسين إبراهيم أبو العطا، مكتبة نانسي، دمياط، مصر، ٢٠٠٧.
- معجم المصطلحات الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان، ١٩٨٢م.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط٤، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
- معجم المصطلحات الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان، ١٩٨٢م.
- المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د.عبد المجيد الصغير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م.
- مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تأليف: طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، ترجمة: سعيد الغانمي، إصدار: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.
- مقدمات جديدة في مشاريع البحث الحضاري، د. سيد دسوقي حسن، مطابع روز اليوسف، القاهرة، ١٩٩٢م.
- المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق د.عبد السلام الشدادي، بيت العلوم والفنون والآداب، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٥م.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٣م.
- نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، ظافر القاسمي، دار النفائس، بيروت.

- نظام الحكم في الإسـلام، د.عـارف خليل أبو عيد، دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٩٩٥.
- نظام الحكم في الإسـلام، د.محمد فـاروق النبهان، مطبوعات جامعة الكويـت، ١٩٧٣م.
- النظام السياسي في الإسلام، د.نعمان عبد الرزاق السامرائي، حقوق الطبع للمؤلف، الرياض، ط٢، ١٤١٨هـ،٢٠٠٠م.
- نظام الحكم في الإسلام، د.محمد عبد الله العربي، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨م.
- النظم الإسلامية: مقوماتها الفكرية ومؤسساتها التنفيذية في صدر الإسلام والعصر الأموي، د.إبراهيم أحمد العدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٢م.
- نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، د. مصطفى حلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
- النظام الدستوري في الإسلام مقارنا بالنظم العصرية، د.مصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة، القاهرة.
- النظام السياسي في الإسلام، د. نعمان عبد الرزاق السامرائي، حقوق النشر للمؤلف، ط٢، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م .
- النظم السياسية في العالم المعاصر، د. سعاد الشرقاوي، منشورات مركز الدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، أمارتيا صن، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٨م.
- وجـوب تطبيق الشريعة الإسـلامـيـة والـشـبـهـات الـتـي تـثـار حول تطبيقها، منشورات المجلس العلمي لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

ثانيا: الدوريات والمجلات والرسائل العلمية:

- أسئلة الإصلاح لوطني الديمقراطي (سوريا نموذجا)، طيب تيزيني، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٣١٨، أغسطس ٢٠٠٥م .
- التحديات التي تواجه الحكمة الرشيد، معن بشور، مجلة المستقبل العربي، بيروت، يوليو ٢٠٠٧م.
- حول مصطلح المجتمع المدني، كريشان كومار، ترجمة: د. عدنات جرجس، مجلة الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١٠٧، ٢٠٠١م.
- الفقه السياسي الإسلامي المعاصر: اتجاهاته وقضاياه ومشكلاته، حسان عبد الله، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، عمان، شتاء، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
- قراءة في مفهوم الإسلاميات التطبيقية عند محمد أركون، عصام بوشربة، ملف بحثي بعنوان "الإسلاميات التطبيقية أداة للنقد الحضاري"، نشر: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب ٢٠١٥م.
- مفهوم إدارة شؤون الدولة والمجتمع، إشكاليات نظرية، د.سلوى شعراوي جمعة، ضمن حلقة نقاشية بعنوان: مفهوم إدارة الدولة والمجتمع (الحكم الرشيد)، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمير ١٩٩٩م .
- مقصد الحرية في الشريعة الإسلامية، د. بشير عبد العالي شمام، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم، السودان، العدد (١٢)، شعبان ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.
- المجتمع المدني والنظام الاجتماعي (الفصل بين السوق والدولة والمجتمع المحلي والجمع بينهما)، كلاوس أوفه، ترجمة: أحمد محمود، مجلة الثقافة العالمية، العدد المذكور عاليه.

- نظام الحسبة في الإسلام، عبد العزيز بن محمد بن مرشد، رسالة ماجستير، المعهد العالي للقضاء، الرياض، العام الدراسي ١٣٩٢/ ١٣٩٣هـ.

ثالثا: المواقع على الشابكة :

- مركز الفتوى في موقع إسلام ويب، على هذا الرابط:

http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Opti
. on=FatwaId&Id=130845

- المجتمع المدني في الإسلام و إشكاليّات الممارسة السياسيّة، سليم الحاج قاسم، موقع طارق رمضان للدراسات والبحوث،

/http://tariqramadan.com/arabic/2013/11/06

- مفهوم الشرعية، بحث للدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، موقع مركز الشاهد للدراسات السياسية والاستراتيجية،

http://ashahed2000.tripod.com/mfaheem/3.html

- مفهوم المواطنة وعلاقته بالانتماء، د . عثمان بن صالح العامر، مركز آفاق للدراسات والبحوث،

http://aafaqcenter.com/post/743

- مفهوم المواطنة في المنظور الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، على موقع "إسلاميات"،

http://www.islameiat.com/Pages/Subjects/Default.
aspx?id=15181&cat_id=107

- الموسوعة الفقهية، نشر وزارة الأوقاف السعودية، على موقعها على الشابكة.



المؤلف في سطور

د. مصطفى عطية جمعة

أستاذ م. الأدب العربي والنقد، وباحث في الإسلاميات والفنون والحضارة.

عضوية :

- اتحاد الكتاب، مصر - نادي القصة، مصر
- رابطة الأدب الإسلامي العالمية، الرياض.
- الجمعية المصرية للدراسات التاريخية. - اتحاد المؤرخين العرب بالقاهرة.

صدر له :

أولاً : الدراسات الأدبية والنقدية

١. دلالة الزمن في السرد الروائي، نقد، جائزة النقد الأدبي، الشارقة، ٢٠٠١

٢. أشكال السرد في القرن الرابع الهجري، نقد، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠٦

٣. ما بعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة (الذات، الوطن، الهوية)، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠١٠.

٤. اللحمة والسداة، نقد أدبي، سندباد للنشر، القاهرة، ٢٠١٠

٥. شعرية الفضاء الإلكتروني في ضوء ما بعد الحداثة، نقد أدبي، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٦.

٦. الظلال والأصداء، نقد أدبي، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٥م

٧. الوعي والسرد، دار النسيم للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٦م.

٨. السرد في التراث العربي (رؤية معرفية جمالية)، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ٢٠١٧م.

٩. القرن المحلق (الرواية الإفريقية وأدب ما بعد الاستعمار)، منشورات جائزة الطيب صالح العالمية، الخرطوم، ٢٠١٧م.

١٠. عضو فريق التأليف في كتاب : التأريخ واشتغال الذاكرة في الرواية العربية، ببحث عنوانه : تمثيل التاريخ العربي وإشكالات التأريخ في الرواية التاريخية، جائزة كتارا للرواية العربية، العام ٢٠١٩م.

١١. التحيز في المسرح العربي : قراءة في الجذور والنشأة والنصوص والتجارب، في كتاب محكم جماعي بالاشتراك : تلغيم الفن : المسرح بوصفه ساحة للتحيزات، منشورات دار نور حوران، دمشق، سورية، إبريل ٢٠١٩م، الصفحات (٤٥ - ١١٢).

١٢. أصداء ما بعد الحداثة : في الشعرية والفن والتاريخ، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٩م.

١٣. شرنقة التحيز الفكري : أنماط وتجليات ودراسات، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٩م.

١٤. الفُصحى والعامية والإبداع الشعبي، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠٢٠م.

١٥. البنية والأسلوب، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠٢٠م.

ثانيًا : الإسلاميات والحضارة

١٦. هيكل سليمان (المسجد الأقصى وأكذوبة الهيكل)، دار الفاروق للنشر، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١٧. الرحمة المهداة، خلق الرحمة في شخصية الرسول ﷺ، إسلاميات، مركز الإعلام العربي، القاهرة، ٢٠١١ م.

١٨. الحوار في السيرة النبوية، إسلاميات، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٥م

١٩. الإسلام والتنمية المستدامة، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٦م

٢٠. منهج الرسول ﷺ في إدارة الأزمات، إسلاميات، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠١٨م.

٢١. الحُكم الراشد: رؤية إسلامية حضارية، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠٢٠م.

٢٢. وسطية الإسلام في حياتنا الفكرية : قضايا التجديد والثقافة والمعاصرة، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، القاهرة، ٢٠٢٠م.

ثالثًا : الإبداعات الأدبية :

٢٣. وجوه للحياة، مجموعة قصصية، نصوص ٩٠، القاهرة، ١٩٩٧م.

٢٤. نثيرات الذاكرة، الجائزة الأولى في الرواية، دار سعاد الصباح، القاهرة / الكويت، ١٩٩٩م.

٢٥. شرنقة الحلم الأصفر، رواية، جائزة الرواية عن نادي القصة بالقاهرة، ٢٠٠٢، نشر : مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٣م.

٢٦. طفح القيح، مجموعة قصصية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥م

٢٧. أمطار رمادية، مسرحية، مركز الحضارة العربية بالقاهرة، ٢٠٠٧م.

٢٨. نتوءات قوس قزح، رواية، سندباد للنشر، القاهرة، ٢٠١٠.

٢٩. مقيم شعائر النظام، مسرحيات، دار الأدهم للنشر، القاهرة، ٢٠١٢م.

٣٠. قطر الندى، مجموعة قصصية، مؤسسة شمس للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠١٣م.

٣١. على متن محطة فضائية، رواية للأطفال، منشورات مكتب التربية لدول الخليج العربي، الرياض، ٢٠١٢م.

٣٢. سفينة العطش، مسرحية للأطفال، منشورات مكتب التربية لدول الخليج العربي، الرياض، ٢٠١٢م.

٣٣. رواد فضاء الغد، قصص أطفال، منتدى الأدب الإسلامي، الكويت، ٢٠١٤م.

٣٤. لكل جواب قصة، مسرحيات للأطفال، منتدى الأدب الإسلامي، الكويت ٢٠١٤م.

٣٥. سوق الكلام، مسرحيات، دار النسيم للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٧م.

جوائز دولية :

- الجائزة الأولى في مسابقة مؤسسة الأصالة للدراسات الإسلامية، الجزائر، مارس ٢٠١٩م، عن كتاب : الفكر الإسلامي المعاصر : إستراتيجيات التجديد والخطاب والمستجدات.
- جائزة مسابقة الألوكة الدولية في البحوث الإسلامية والفكرية، الرياض، ٢٠١٧م.
- جائزة الاستحقاق ضمن جوائز ناجي نعمان الأدبية، عن بحث "ما بعد الحداثة في السينما العالمية"، بيروت، ٢٠١٧م.
- جائزة الطيب صالح في النقد الأدبي، العام ٢٠١٧م، عن كتاب "القرن المحلّق : الرواية الإفريقية وأدب ما بعد الاستعمار".
- جائزة مركز جيل للدراسات والبحوث عن بحث : النقد العربي والنقد الغربي (نهج التلقي والتفاعل والتقييم)، ٢٠١٥ م.
- جائزة مختبر السرديات بالإسكندرية (٢٠١١)، عن بحث "اختراق الوعي في سرد محمد حافظ رجب".

- جائزة اتحاد كتاب مصر في النقد الأدبي، عن كتاب اللحمة والسداة، ٢٠١١.
- جائزة مكتب التربية العربي لدول الخليج العربية، في أدب الطفل، ٢٠١١ م عن رواية "على متن محطة فضائية"، ومسرحية "سفينة العطش".
- جائزة المركز الأول في النقد الأدبي، مسابقة إحسان عبد القدوس، القاهرة ٢٠٠٩ م.
- جائزة عن كتاب "ما بعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة"، ضمن المسابقة الدولية للنقد الأدبي، لمؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، الأردن، وتمَّ نشر الكتاب.
- الجائزة الأولى في الرواية، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٩م.
- جائزة النقد الأدبي، عن دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة، عن كتاب "دلالة الزمن في السرد"، ٢٠٠٠م.
- الجائزة الثانية في الرواية، نادي القصة، القاهرة، ٢٠٠١. عن رواية "شرنقة الحلم الأصفر".
- الجائزة الثانية، لجنة العلوم السياسية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٩م، بحث مصر والعولمة.
- الجائزة الثالثة، مركز الخليج للدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة / البحرين، ٢٠٠٢، بحث مؤشرات التطور الديمقراطي في البحرين.
- أربع جوائز عن بحوث فكرية في مسابقة الكويت الدولية الإسلامية للأعوام (١٩٩٩- ٢٠٠٤) عن بحوث : الإسلام والعولمة، النظام الوقفي في الإسلام، وسطية الإسلام.
- ثلاث جوائز عن قصص قصيرة في مسابقة الكويت الدولية الإسلامية للأعوام (١٩٩٩ - ٢٠٠٤).

- جائزة مسابقة الشخصيات الخيرية في الكويت، ٢٠٠٧م، عن بحث "الشخصية الخيرية في الإسلام : عبد الله المطوع نموذجًا".

البريد الإلكتروني :

mostafa_ateia123@yahoo.com

mostafa_ateia1234@hotmail.com

mostafaateia@gmail.com

❖ ❖ ❖



شمس للنشر والإعلام

٢٧ ش الثلاثين - برج الشانزليزيه - زهراء المعادي - القاهرة

ت فاكس: ٠١٢٨٨٨٩٠٠٦٥ (٠٢)

www.shams-group.net